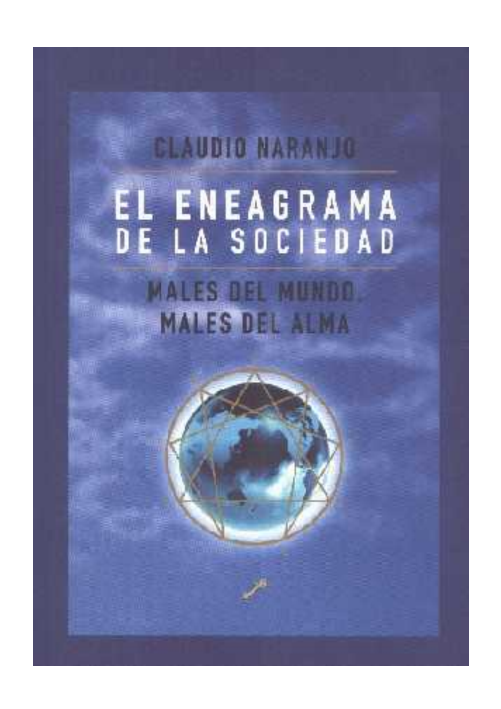


El Eneagrama de la sociedad

Males del mundo, Males del alma

Claudio Naranjo

Editorial "La Llave" 2000

Título:
El Eneagrama de la Sociedad
Males del Mundo, Males del Alma

Autor:
Claudio Naranjo

Diseño de portada:
íñaki Marquínez.

Impresión:
IRU, artes gráficas
Maquetación y Filmación:
COMPOGRUP, s.l.

Año de edición: 2000

EDITORIAL LA LLAVE
Tel. 945 14 26 77 - Fax: 945 14 26 77
e-mail: lallave.ed@teleline.es
Vitoria-Gasteiz, España.
D.L.: VI-380/00 I.S.B.N.: 84-95496-02-X



Dr. Claudio Naranjo

Estudió Música, Medicina y Psiquiatría en Chile y Psicología en Harvard.

Aprendió Terapia Gestalt con Fritz Perls y formó parte del equipo original del Instituto Esalen en la década de los 60.

Fue profesor de Psicología Humanista en la Universidad de Santa Cruz (CA), de Meditación en el Instituto Nyingma de Berkeley (CA) y de Religiones Comparadas en el Instituto de Estudios Asiáticos de California.

A través de su actividad con grupos en diversos países del mundo, se ha distinguido por la integración entre lo espiritual y lo terapéutico, que ha desarrollado especialmente a través de los programas SAT.

Es considerado uno de los pioneros de la Psicología Transpersonal.

Entre sus obras destacamos:

"Psicología de la Meditación"
"La Vieja y Novísima Gestalt"
"La Única Búsqueda"
"La Agonía del Patriarcado"
"Gestalt sin Fronteras"
"El Niño Divino y el Héroe"
"Carácter y Neurosis"
"Autoconocimiento Transformador"
"Entre Meditación y Psicoterapia"

Para Suzy, que amorosamente
Puso mi dictado en el papel.

PRÓLOGO

Prologo a la edición
de la obra publicada en 1995
por la editorial "Temas de Hoy"

La editorial Temas de Hoy me ha puesto en grave aprieto pidiéndome un prólogo para este libro del doctor Claudio Naranjo, psiquiatra eminente y pendular profesor entre Chile y California. ¿Cómo yo, totalmente lego en la doctrina del esoterismo cristiano y el eneagrama, podía escribir algo presentable acerca de un libro que en esa doctrina tiene su nervio más central? Sin saber lo que hacía, a ello me comprometí. Pero, moralmente obligado por mi ignorancia, no habría dudado en romper el compromiso si no hubiese descubierto en sus páginas una tesis a cuyo esclarecimiento he dedicado alguna atención y un propósito del que me siento íntimamente solidario.

La tesis: que durante nuestro siglo la humanidad ha vivido y sigue viviendo en una profunda crisis histórica. Tesis, por lo demás, sobremanera obvia: «Que estamos en una crisis planetaria es una perogrullada», dicen las primeras palabras del doctor Naranjo en el preámbulo de su libro. En uno mío reciente, *Esperanza en tiempo de crisis* es su título, he procurado diseñar las líneas generales de esa prolongada crisis y he mostrado cómo nueve egregios pensadores europeos han conservado durante ella su esperanza histórica, no han caído en la desesperanza, y, cada uno según su personal ver y entender, han propuesto pautas de vida individual y de vida colectiva para reordenar el mundo. si no paradisíacamente, meta intrínsecamente utópica, sí de un modo algo más satisfactorio que este ir de una guerra caliente a otra, y luego a una guerra fría, y al término de ella, con el recuerdo vivo de millones de muertos, genocidios, campos de concentración y aplastamientos del adversario, encontrarnos tan menesterosos de sosiego histórico en el presente y de razonable confianza en el porvenir como antes de tan larga y atroz experiencia. ¿Qué hacer, entonces? ¿Desesperar definitivamente? ¿Arrojar la esponja, inhibirse y, si uno tiene huerto propio, encerrarse en él y limitarse a su cultivo? Los nueve pensadores contemplados por mí murieron en la clara conciencia de que sus respectivas propuestas, todas nobles y razonables, no pocas de ellas francamente seductoras, habían fracasado. Algunos, es verdad, las aceptaron, pero el mundo no; lo cual no fue obstáculo para que hasta el fin de su vida esos esperanzados conservaran su fe el hombre, no vieran la existencia humana -traicionando la verdad de sí mismo, así propuso definirla uno de ellos- como una pasión inútil. Otros muchos nombres hubiesen podido figurar entre los suyos. Uno de ellos, el del doctor Claudio Naranjo.

El propósito: lograr que desde el oficio propio, cada uno según su personal posibilidad, todos contribuyan a la universal empresa de construir un mundo histórico más aceptable que el actual. ¿Cómo lo hace el autor de este libro? Claudio Naranjo es psiquiatra y ferviente devoto de ese «esoterismo cristiano» que un día descubrió: «Puedo decir -afirma- que [con ese descubrimiento] nací verdaderamente y que entré en una nueva fase de mi vida, inspirada y dirigida desde más allá de lo que hasta entonces había conocido como mí mismo.» Desde ella ejecuta su deseo de ayudar a los demás y de contribuir a la corrección de los que llama «males del mundo». Parte para ello de la descripción de los nueve eneatipos que pueden distinguirse en las aberraciones éticas del psiquismo individual. A continuación diseña los correspondientes nueve caracteres individuales observables en nuestra especie y muestra las nueve modalidades que cabe distinguir en la concreción del amor humano. Por fin, basado en esas tres series de análisis antropológicos, nos presenta los nueve «males del mundo», las más importantes dolencias sociales que hoy corrompen la vida colectiva. En suma: muestra las

perturbaciones éticas de la vida individual, hace ver cómo todas ellas se realizan socialmente e invita a que cada cual trate de mejorar el mundo conociéndose y mejorándose él sí mismo. Dicho de otro modo: con intención no meramente cognoscitiva, también práctica y meliorativa, aspira a que de una manera actual sea hoy cumplido el *nosce te ipsum* de la antigüedad grecolatina.

He leído hace poco que cuando joven, deseando contribuir con luchas, no sólo con palabras, al progreso de la humanidad, Wittgenstein dejó la ciudad, se trasladó a un pequeño pueblo minero y fundó en él una escuela primaria para adultos. «Lo que yo quiero es mejorar el mundo», le dijo uno de sus alumnos. «Pues comienza por mejorarte a ti mismo», le respondió el filósofo. Lo mismo declara el doctor Claudio Naranjo en la última página de su libro: «Si consideramos que una sociedad sana difícilmente podrá existir sin el fundamento de individuos sanos, se hace imperativo reconocer el valor político de la transformación individual.» Aunque ésta, añade, tan malamente sea ayudada en tantos casos por las instituciones oficiales.

Con gran finura intelectual, exquisita sensibilidad y gran acopio de saberes, tal es el objetivo que persigue el autor de este libro. Muy claramente nos lo dice: «Todo nos llegará por añadidura si nos ocupamos antes que nada de ese reino que se encuentra en nuestro corazón.» Sinceramente le acompaño en su deseo.

Pedro Laín Entralgo

PREÁMBULO

Que estamos en una crisis planetaria es una perogrullada. Sólo pueden negarlo los ciegos o los mesiánicos visionarios para quienes el futuro ya es el presente.

Pero no nos conviene pensar así -como tampoco nos conviene que descuidemos lo que nos toca. Se ha dicho que «Dios ayuda a los que se ayudan».

¿Qué es, entonces, lo que nos toca hacer? Este libro propone lo siguiente:

1. Trabajar por nuestro progreso espiritual.

2. Cultivar ese amor que luce tanto hacia el tú como hacia el yo y que se da en el ámbito del yo-tú -trabajando por la salud de las propias relaciones interpersonales.

3. Tomar conciencia del ego, la enfermedad o infección del pecado que nos llega a través de las generaciones -los rostros del Adversario acusador y ficticio-, para así poder guardamos de su tentación.

4. Tomar conciencia de las reverberaciones de la psicopatología del carácter en la sociedad que hemos creado para poder así triunfar sobre la inercia letal de las instituciones.

Ha surgido este libro de la invitación de Temas de Hoy a escribir algo desde la perspectiva de ese «mapa cósmico» del esoterismo cristiano que últimamente ha salido a la luz: el eneagrama.

Aparte de sugerir en el subtítulo que el corazón de los males del mundo está en los males del alma, los temas que se abordan son cuatro: los pecados, las neurosis de carácter, las aberraciones del amor y las patologías de la sociedad.

El libro se divide en cuatro partes:

a) Una aproximación al eneagrama como mapa de los males, pecados o pasiones fundamentales en la psiquis individual, y a las relaciones entre pecados y patologías.

b) Una descripción más detallada de los desórdenes de la personalidad o neurosis del carácter que derivan de cada uno de ellos.

c) Una discusión de las perturbaciones del amor que entraña cada uno de los caracteres humanos.

d) Una contemplación de un posible «eneagrama de la sociedad» -un ensayo de crítica social desde la perspectiva de las psicopatologías del carácter individual.

Hace años que me muevo entre los continentes con un ritmo de ballena, y cuando estoy en Berkeley trazo un círculo en torno a mí para hacerme, si no invisible, lo menos visible posible, y así poder ir sacándome de dentro una serie de libros que se han ido escribiendo

en mi mente y que no querría privar de nacimiento por negligencia intencional. Con gratitud compruebo que me han bastado para completar este libro los cuatro meses de mi prevista temporada en casa antes de salir una vez más de viaje didáctico-terapéutico por Sudamérica y Europa.

Fue un proceso rápido y gratificante. Nació *El eneagrama de la sociedad. Males del mundo, males del alma* un día de noviembre cuando Ymelda Navajo, como he comentado, me invitó a escribir algo acerca del eneagrama y la personalidad. Le propuse un librito muy breve, una trascripción algo ampliada de una charla que acababa de dar en la Universidad de Deusto acerca de los males del mundo a la luz de los males del amor. Su contraposición fue que hablase también de los caracteres -y en vista de eso me pareció oportuno iniciar el volumen con una disquisición previa acerca de los males del alma-, llámense pecados o patologías. Y ¡ya está!

No sólo me ha salido con especial facilidad el libro, en paralelo a algunos proyectos más modestos, sino que me ha salido severo. Espero que, a cambio de perder a algunos lectores que querrían algo más liviano y divertido, pueda servir la desnudez de su precisión -no lubricada por miramientos- a los «habitantes del purgatorio», conocedores implícitos de ese «sufrimiento consciente», indispensable en el camino de purificación que media entre nosotros y el bien supremo.

Claudio Naranjo

I

PASIONES, PATOLOGÍAS Y MOTIVACIONES NEURÓTICAS

Prácticamente cada cultura tiene su leyenda del paraíso: la idea de que se ha «caído» de una condición mejor de vida, que se ha perdido un estado de felicidad y armonía original o primordial.

Sea o no verdadera la idea de un paraíso al principio de nuestra historia, tiene sentido pensar en el paraíso como principio fuera del tiempo, un *illo tempore* mítico con respecto al cual nuestro estado neurótico constituye una caída.

La religiosidad occidental nos ha hablado de la caída como consecuencia de un pecado, y correspondientemente nos habla de una redención a través de la purificación de nuestros pecados.

Pecado original, sin embargo, no es sólo aquél que nos ha llegado desde tiempos originarios como una plaga emocional (o continuidad kármica) a través de las generaciones. Se superponen en la noción de pecado original dos nociones: la de pecado transmisible y la de principio del pecado, su «origen» en el sentido especial de principio *(arch)* o fundamento: una esencia de la caída más allá de las diversas manifestaciones de la conciencia expulsada del paraíso.

Decía San Agustín de este meta-pecado que es el pecado original, que comprende un aspecto de *ignorantia* y otro de *dificultas.* Traduciríamos hoy: una perturbación de la conciencia y una interferencia con la acción. Un elemento no explícito en esta dicotomía Agustiniana pero comúnmente entendido como aspecto esencial del pecado, lo que los teólogos (como el venerable Beda) llamaban «lo concupiscible» —apuntando a aquello que también los budistas han visto al corazón del pecado— un hiper-deseo *(tanha,* afín)

En el mundo moderno y secular ya se habla poco de pecado, y se sospecha de los que aún conservan el término en su vocabulario como de tradicionalistas o culposos. En cambio se habla mucho de patologías. Aplicamos al mal de la conciencia el lenguaje de la medicina, y al hacerlo rescatamos sin advertirlo el sentido original de la palabra pecado que venía quedando casi olvidada tras la contaminación de la noción de mal como disfunción con la de mal como maldad.

La perspectiva psiquiátrica nos ha invitado a pensar no tanto en maldades o conductas destructivas como en disfunciones, confusiones o desviaciones de los impulsos. Y en esto último nos encontramos con el significado original de *hamarteía* —término prestado de la arquería con que se designa el pecado en los Evangelios, y cuyo significado original era el de no dar en el blanco.

Se encuentra aquí la teología original con la psicopatología de hoy, porque desde Freud también entendemos las fallas de la *psiquis* como desviaciones energéticas —impedimentos que se interponen entre la espontaneidad y la acción, causando rebalses de la energía psíquica hacia fines derivados.

La diferencia entre pecados y patologías es, sin embargo, el *locus* de la responsabilidad: en tanto que «pecado» acusa, responsabilizando al individuo, «patología» excusa, responsabilizando a causas pasadas o presentes más allá del individuo mismo. De las patologías mentales e interpersonales somos víctimas, de los pecados somos responsables.

Obviamente, cada una de las perspectivas tiene su utilidad y ambas se complementan, pues somos a la vez seres físicos instalados en un universo causal y seres más que animales a quienes un destello de libertad hace responsables.

¿Viene al caso hablar de ciertas aberraciones básicas de la vida psíquica —llámense pecados o patologías?

La tradición cristiana nos responde que sí, y nos ofrece su enseñanza de los pecados capitales —formas diferenciadas de expresión del pecado único que están a la cabeza *(caput)* de todo aquello que podemos hacer de mal en nuestra relación con los demás, con la vida y con nosotros mismos.

¿Qué son «tales pecados»?

En tanto que las patologías han sido descritas por la psicología principalmente como constelaciones de síntomas o características que pertenecen al ámbito de la acción («rasgos de carácter»), pecados tales como el orgullo o la envidia apuntan al ámbito de la motivación.

Podemos decir que se trata de deseos destructivos, deseos exagerados —«pasiones»— aún cuando, a veces, no sean formas de atracción sino de repulsión, y alguna de ellas pueda ser descrita como una pasión de ser desapasionado. En tanto que el amor da, las pasiones constituyen formas de insaciabilidad: no puede ser satisfecha una necesidad neurótica sino en forma transitoria porque en el fondo exige algo inexistente. Atentamente consideradas, se revelan como formas de una sed de ser que tienen su asiento último en una pérdida de contacto con el ser —una obnubilación espiritual.

Está claro que la doctrina de los siete pecados capitales (así como la de la trinidad) no se hace presente en los Evangelios. Piensan los estudiosos que una y otra llegaron al seno del cristianismo a través del contexto cultural helenístico en que se desarrolló el cristianismo temprano y en el cual pervivían doctrinas espirituales provenientes de un esoterismo babilonio. Si bien no encontramos en los Evangelios una mención sistemática de los siete pecados, sí que los encontramos (con el goloso como intemperante y el lujurioso como fornicador) aún antes de que estos fueran escritos en una de las epístolas de Horacio[1] cada uno en relación con un particular antídoto.

> «Fervet avaritia miseroque cupidine pectus:
> *Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem*
> *Possis, et magnam rnorbi deponere partem.*
> *Laudis amare turnes: sunt certa piacida, quae te*
> *Ter puré lecto poterunt recreare libello.*
> *Invidus, iracundas, iners, vinosus, amatar,*
> *Nemo adeo ferus est ut non mitescere possit*
> *Si modo cidturae patientem commodet aurem.*»

> [El corazón humano arde de avaricia y miserable afán; hay palabras y fórmulas para calmar este sufrimiento y para curar, por lo menos en parte, este mal. Te inflas de vanidad: hay ciertas expiaciones que pueden revivirte si lees cabalmente tres veces cierto libro. El envidioso, el iracundo, el indolente, el ebrio, el sensual —ninguno es tan salvaje que no pueda ser domesticado, siempre que tenga la paciencia de dedicarse a aprender.]

El primer testimonio escrito que tenemos acerca de los pecados en la tradición cristiana me parece el más perceptivo de todos —reflejo seguramente de la sutileza de los padres del desierto y de su participación en una tradición viva. Entre los ermitaños (que constituyeron el corazón del cristianismo de los primeros siglos) fue Evagrius (nacido en Grecia) el primero que nos legó escritos. Se piensa que él fue el primero en reunir en

forma de un sistema coherente la enseñanza de los padres del desierto con respecto a la vida de oración. La vida ascética para Evagrio es «el método espiritual cuyo objetivo es purificar la parte del alma que es el asiento de las pasiones.»

Se ha dicho que los padres del desierto pudieron elaborar la teoría de los pecados porque tenían también la práctica. Evagrio fue el heredero de Orígenes y de Gregorio de Nisa, así como discípulo directo de aquel a quien Dante, en su paraíso de los contemplativos, llama «El Gran Macario». Dice Bamberger en su introducción al *The Praktikos & Chapters on Prayer*[2] de Evagrio que fue él el primer «anatomista de las pasiones de la *psiquis*, tanto en sus manifestaciones en la conducta como en su actividad intra-psíquica.»

Cito a Evagrio:

«El temor a Dios[3] fortifica tu fe, hijo. La continencia, a su vez, afirma este miedo. La paciencia y la esperanza hacen esta virtud algo sólido e inconmovible y dan nacimiento a la *apatheia*. Ahora bien, esta *apatheia* tiene por descendencia a *ágape*, que guarda la puerta hacia al conocimiento profundo de la creación. A este conocimiento, por último suceden la teología (con lo cual quiere decir, naturalmente, sabiduría o *gnosis*) y la beatitud suprema.»

Es interesante observar que en la formulación de los pecados capitales por Evagrio —primera de todas— la lista no abarca siete, sino ocho. Tanto o más interesante es que Evagrio no los llame pecados, sino que los aborda como «pensamientos» —«malos pensamientos» (diríamos hoy «pensamientos destructivos») y más adelante «pensamientos apasionados.»

Incluye la lista de Evagrio, aparte del orgullo (que encabeza la lista actual Gregoriana, pero que en la suya era el último), la vanagloria. La describe como un pecado sutil que se desarrolla con facilidad en almas que practican la virtud, y que los lleva a querer que sus esfuerzos sean públicamente conocidos, pues buscan el reconocimiento. Además de los siete pecados que reconoce nuestro sistema Gregoriano, Evagrio reconoce esa falta por la cual a veces se identifica al demonio cuando se lo llama «el señor de las mentira.» Ya antes de Evagrio, en el «Testamento de los Patriarcas», se habla del «espíritu de la mentira», y aparentemente heredó Evagrio una tradición más antigua que reconoce el «espíritu de la mentira» como algo subyacente a los otros siete. Un conocedor de los caracteres humanos podría tal vez encontrar más apropiado hoy en día las expresiones <falsedad,» «inautenticidad.» Por eso no se puede pensar propiamente en una doctrina diferente cuando los teólogos posteriores hablaron de los siete pecados capitales. El reconocimiento de esta heptada, de este espectro o de ese arcoiris del pecado se puede decir que es común a la época anterior y a la posterior.

Para uno con un conocimiento práctico y vivo de la psicología de los pecados será fácil reconocer que la *tristizia* (tristeza) de Evagrio haya sido remplazada por la envidia: la envidia se asocia a la tristeza, pues un sentimiento de desvalor no puede dejar de ser un sentimiento triste, de la misma manera que a la falsa abundancia del orgullo hace de esta una pasión alegre. De particular relevancia es la autoridad de Evagrio en la descripción de la acidia, que el llamaba el demonio del mediodía, y cuya acción en la vida interior del asceta (es decir, el que busca la *hesichias, apatheia* o paz espiritual) es esa falta de cuidado *(chedia* en griego) en que tanto tiene necesidad de darse ánimos —ya que es grande la tentación de distraerse de la concentración sobre lo divino y aún de dejar la propia celda. Nos dice de la acidia Evagrio que ésta es la más grande de las aflicciones, y por lo tanto la ocasión de la más grande de las purificaciones.

Parecería que los padres del desierto verdaderamente sabían lo que era el olvido de Dios (la maldición de la pereza espiritual) en tanto que monjes cenobíticos de generaciones posteriores —seguramente más extrovertidos y más activos— le dieron al término un significado simple de «pereza»[4] Este cambio de énfasis es también el olvido del significado original de la acidia, que refleja un deterioro de la tradición. Como tanto ha sido el caso durante la historia del cristianismo, una ortodoxia fanática llegó a la desconexión con sus fuentes y a la pérdida de un conocimiento de primera mano. Cuando se consideró herejía el origenismo, Evagrio mismo pasó a ser un hereje, y esto ciertamente contribuyó a que fuera silenciado y relativamente olvidado -sin que por ello dejara de ser un eslabón importantísimo de la tradición.

Aunque parecería que la comprensión viviente de los pecados capitales se hubiese ido perdiendo en el seno del cristianismo, hemos visto en el mundo de la psicología reactivarse el interés y visión de estados anímicos tan fundamentales como la envidia y el orgullo.

Digo la envidia primero, ya que Melanie Klein es más recordada hoy en día que Karen Horney, que nos legó su visión de la neurosis como una venta del alma al demonio a cambio de gloria. Así como a Horney le pareció lo fundamental en toda neurosis el orgullo y la «tiranía del debiera», (sustentada por la necesidad de mantener la imagen idealizada que exige y mantiene el orgullo) no creo que se pueda decir que Melanie Klein nos haya legado explícitamente una doctrina de la envidia como psicopatología fundamental, pero me parece que implícitamente sí lo hace con su visión de la envidia como una especie de pecado original: un mal que nos llega genéticamente, como un aspecto de un instinto de la muerte inseparable de nuestra naturaleza.

Después de muchos años de experiencia psicoterapéutica me parece que interpretar la conducta neurótica desde la envidia o interpretarla como expresión de un impulso fundamental de orgullo, sirve, pero sirve especialmente en personas para quienes lo uno o lo otro constituyen el pecado o pasión dominante. Es natural que una persona envidiosa (y a propósito, me parece reconocer que éste es uno de los más comunes entre los caracteres en el mundo de la psicoterapia) pueda verse mucho mejor a la luz de una interpretación que le refleja a cada paso su envidia, que a la luz de una interpretación desde el miedo.

Digo del miedo y no otra cosa porque ha sido el miedo la interpretación más común en la psicología desde Freud: se puede decir que la angustia (miedo irracional) es en la teoría de Freud lo que el espíritu de la mentira en la de Evagrio: un mal fundamental, una raíz de la conciencia enferma.

Un colega mío en la clínica psiquiátrica en la Universidad de Chile les reprochaba a los psicoanalistas que utilizaran la angustia para explicarlo todo. Y creo que con razón, pues para explicar los actos de una persona se recurre a la angustia (y secundariamente al odio) más que al orgullo, la envidia y otras formas de la motivación deficitaria específicas. Como en muchos casos la interpretación es acertada, ello alimenta la tentación de sobre-generalizar.

La explicación fundamental de la neurosis en el psicoanálisis es, entonces, el miedo infantil, surgido de la indefensión y dependencia del niño ante la autoridad de los padres. Es el miedo el que nos ha inhibido, contrarrestando la fuerza de nuestra instintividad. Freud le puso por título a uno de sus libros *Inhibición, Síntoma y Angustia,* con el que ya anunciaba la idea de que la angustia incita aquella inhibición de la cual proceden los síntomas (preferiríamos decir hoy «el sufrimiento neurótico»).

Es curioso que el cristianismo, que tanto ha exaltado la sangre de sus mártires, no haya incluido la cobardía entre sus pecados. O más bien: no es tan curioso. Nietzsche nos ha legado en su *Genealogía de la Moral* la teoría de que nuestro *ethos* deriva del pueblo judío, sólo salido de la esclavitud para recaer en ella con el exilio, así como del cristianismo temprano perseguido. Le reprochó Nietzsche al cristianismo lo que él llamaba «una moral de esclavos», una moral de castrados —diríamos en nuestros tiempos post-Freudianos— que se ha concentrado en la virtud de la humildad descuidando el reconocimiento de la vieja *aret,* de los paganos. (El término griego *aret* se traduce por virtud, pero lleva la connotación de coraje.)

Me parece coherente que el reconocimiento del énfasis en el miedo como problema fundamental de la persona haya coincidido con una época de grandes revoluciones a través de la cual el mundo se ha liberado de una buena dosis de autoritarismo. Es coherente pensar que una sociedad autoritaria, cuya estructura fundamental es de imponerse a través del miedo, se haya apoyado en el secreto. Por eso, justamente, ha sido terapéutico el reconocimiento del enemigo interior, como en algunos cuentos de hadas es característico del enemigo que desaparece cuando el héroe pronuncia su nombre.

Uno que haya reconocido todo el territorio al que vengo aludiendo en estos párrafos acerca de los pecados, no podrá dejar de interesarse en una teoría psicológica que resume todo lo dicho y a la vez lo sobrepasa, como es la que ha inspirado este libro.
Me refiero a la aplicación al ámbito de la personalidad del «eneagrama» —expresión emblemática de procesos universales que nos llega de una tradición espiritual preservada en Asia Central. Fue a través de Gurdjieff que nos llegaron por primera vez públicamente noticias de este cristianismo esotérico con raíces pre-cristianas babilónicas (una influencia transmitida a través de la espiritualidad Irania) y que él caracterizó como un «cuarto camino» entre las formas de espiritualidad clásica.

El eneagrama es una construcción geométrica simbólica que se ha dicho emblemática de esta tradición —y equivale a una expresión abstracta de leyes universales: la «ley del tres» y la «ley del siete.» Sin entrar en ello, diré sólo que, aplicado a los caracteres, el gráfico sugiere que detrás de la multitud de estos (nueve en esta visión) hay tres aspectos de la *psiquis* de los que derivan los demás. Y de estos, además, uno de ellos es el fundamental: lo concebiremos como una inconsciencia activa.

Naturalmente esto se ha redescubierto en la psicología —y la idea fundamental de Freud es el inconsciente, para él la psicología de la neurosis es la psicología del inconsciente. Más propio enfatizar el verbo que el substantivo, sin embargo, y decir «la inconsciencia», la voluntad de no saber. Hoy en día se ha llegado a reconocer el rol fundamental en el camino de transformación del percatarse —a todos los niveles, desde lo corporal, pasando por la conducta (particularmente la conducta interpersonal) a lo emocional, al pensamiento y aún a esa conciencia de la conciencia misma que se subraya en las tradiciones espirituales.

No sé cuántos de mis lectores conocerán las ideas de Gurdjieff a través del testimonio que nos ha dejado Ouspenski de sus conversaciones, ideas y actividades. Cuando yo preguntaba a las personas que venían a mí en California (donde estuve activo en la década del setenta) de dónde venían, espiritualmente hablando —cuáles habían sido sus fuentes, qué cosas destacaban en su autobiografía espiritual— Gurdjieff estaba en boca de por lo menos la mitad de ellos. Aunque hasta hace poco tiempo su nombre sonara poco en el mundo, se puede decir que estuvo especialmente presente para muchos

buscadores con buen olfato, o, como él decía, «con un centro magnético bien desarrollado.»

Gurdjieff fue una especie de Sócrates ruso de comienzos de siglo. En mi vida fue decisivo encontrarme de adolescente con un verdadero maestro espiritual que me hizo saber que había personas que sabían, en el más pleno sentido de la palabra. Que verdaderamente existía un conocimiento esotérico viviente. En un periodo posterior de mi vida fui parte de la escuela de Gurdjieff, o mejor dicho, de la escuela que quedó después de su muerte, cuando el centro lo constituía *madame* de Salzmann. Tuve el privilegio de participar en una convivencia de discípulos selectos y maestros experimentados durante una reunión como no había tenido lugar desde los comienzos de la Segunda Guerra Mundial, cuando se vendió el centro en Fontainebleau, y la comunidad ya dispersa acudía a escuchar a Gurdjieff en los cafetines de París. Pero precisamente por la ocasión privilegiada de una cercanía al corazón de esa escuela pude desilusionarme tempranamente —en el sentido de que no me pareció encontrar en la escuela que Gurdjieff dejara tras de sí un linaje viviente (en el más pleno de los sentidos). Por esto y también por no perder la esperanza de encontrar a alguien que encarnase ese conocimiento del que Gurdjieff nos había traído destellos, me interesé en Idries Shah cuando a través de su libro Los *Sufies* nos dio noticia de un contacto con esa tradición que él llama Sufi pero que los ortodoxos no consideran una expresión típica del sufismo.

A través de las informaciones de Shah supe de la técnica *shattari* o método veloz, y de su pervivencia entre algunos Naqshbandis contemporáneos. A través de los materiales dados a conocer en un grupo de estudio dirigido por Idries Shah al que pertenecí, tuve también nuevas noticias acerca de los Sarmouni, de los cuales nadie había sabido nada desde la autobiografía de Gurdjieff. Siento que fue un regalo para mí esta información por cuanto me llevó al contacto con alguien que habría de tener un profundo impacto en mi vida.

El conocimiento del protoanálisis y las disciplinas espirituales relacionadas con el eneagrama fueron menos importantes para mí que el impacto vivo del trabajo realizado junto con Oscar Ichazo, que se dio a conocer en Sudamérica en la década del sesenta como alguien que había recibido su educación superior espiritual en aquella recóndita escuela, con la cual no era el único que buscaba una conexión.

En una de mis reuniones tempranas con Ichazo me describió éste las disciplinas por que atravesaría trabajando con él. Al «protoanálisis» (un periodo de toma de conciencia de la propia personalidad) sucedería un trabajo en las virtudes, a través de técnicas especializadas, así como eventualmente una tarea grupal de «reducción del ego» a través de la propia conducta y de la crítica de los demás. Eso nos prepararía para la experiencia de trabajo con el «catalizador» correspondiente a la fijación personal —trabajo que, en caso de ser bien hecho, debe llevar a un primer nivel de experiencia mística. Su trabajo comprendería además el desarrollo de los «centros», la activación de los *chakras,* la elevación de la *kundalini y* la sensibilización de los *lataifs.*

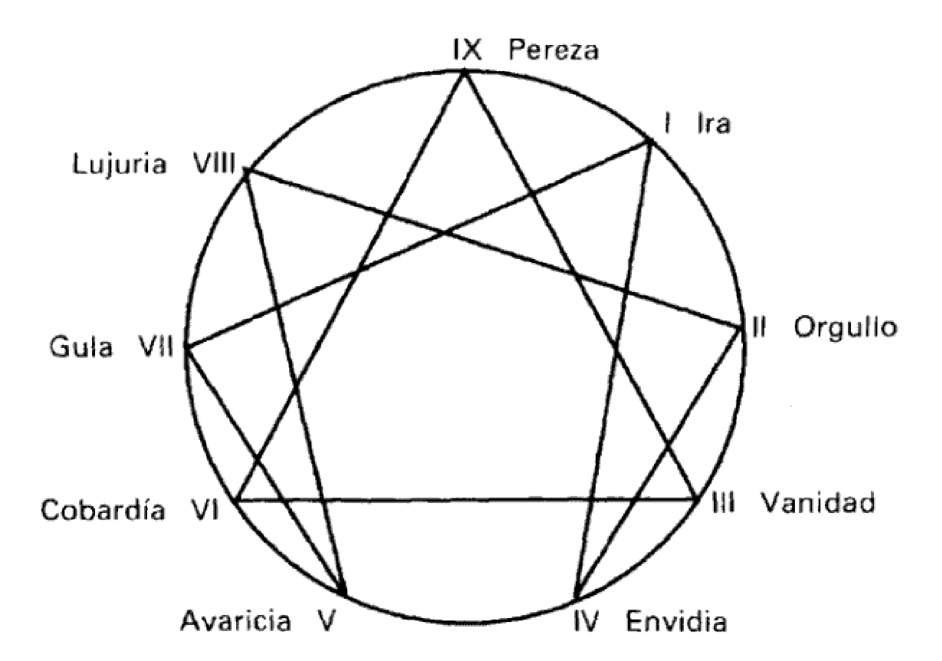
A pesar de las muchas dudas que me inspiró el contacto con Ichazo, decidí aceptar su sugerencia de darme la oportunidad de la experiencia —y para hablar simplemente, diré que me alegro de haberlo hecho. A la experiencia de una primera temporada de contacto cotidiano en Santiago de Chile, siguió la de varios meses, en compañía de un grupo, durante el año siguiente en el oasis de Azapa (cercano a Arica, en el extremo norte de Chile) —un peregrinaje que fue para mí el comienzo de una vida superior.

Con respecto a esta experiencia, el conocimiento del protoanálisis y otras aplicaciones del eneagrama a la comprensión de la personalidad y al trabajo interior fueron algo así como un «regalo de despedida». Tal vez me surge explicarlo así porque al regalo del desierto siguió el regalo de ir entendiendo, a mi retorno al mundo, cosas que me han permitido la satisfacción de ayudar mucho a los demás.

En las páginas siguientes me propondré transmitir sucintamente lo transmitido por Ichazo con respecto al uso del eneagrama como mapa del centro emocional inferior — o ámbito de las pasiones. Antes, sin embargo, quiero mencionar que durante una de las primeras reuniones que tuve con Ichazo dibujó él un eneagrama con los nombres de las pasiones en los puntos correspondientes y me pidió que me ubicase en el mapa. Emití dos hipótesis, y en ambas me equivoqué.

Por aquel entonces llevaba tras de mí años de psicoanálisis, trabajo en la línea de Gurdjieff, terapia gestáltica, grupos de encuentro y otras indagaciones. Pese a lo mucho que todo esto me había ayudado no supe acertar ni a la primera vez, ni a la segunda, sin embargo, lo que él me señaló (quizás lo último que se me hubiera ocurrido) me resultó obvio horas después, y en el curso del tiempo contribuyó a una comprensión mucho más profunda de mí mismo.

Decía Ichazo, como antes Gurdjieff, que es difícil para una persona llegar a conocer por sí misma su defecto fundamental. Y así como es difícil el autodiagnóstico, es difícil el ajeno. Ichazo, sin embargo, era un especialista y su herencia en esta materia fue el apuntar a la pasión dominante de cada uno de quienes trabajamos con él. El mapa según el cual se orientaba en ello era una aplicación específica del eneagrama a la personalidad: el eneagrama de las pasiones, que reproduzco a continuación.



La visión de la «anatomía de la neurosis» que nos presenta el eneagrama es una en que se puede decir como de igualmente destacada importancia el miedo de los Freudianos y la «mentira» de los antiguos rabinos; la inhibición angustiosa y la falsificación de sí mismo, inautenticidad o vanidad.

Ésta es una visión muy congruente con la que implícitamente está presente en la mente del psicoterapeuta moderno —que ha recibido las herencias freudiana y de la psicología humanista. La teoría de la neurosis de Freud esencialmente tiene la angustia como eje, de modo que se puede definir una conducta como neurótica cuando significa una expresión de algo motivado por la angustia. La corriente existencial de la psicoterapia, por otra parte, se apoya en su visión de la neurosis como una pérdida de la autenticidad. Difícilmente son separables estos dos puntos de vista, sin embargo, ya que no habría motivación de enmascaramiento si no se quisiese a través de ello huir de la angustia, y difícilmente puede el miedo no ser acompañado de una traición a sí mismo, es decir, una pérdida de autenticidad. Esta relación recibe reconocimiento en la representación de miedo y falsedad como puntos simétricos que en el eneagrama están unidos por una línea.

Pero estos dos pilares de la neurosis —el miedo y la inautenticidad— se entienden según el eneagrama como componentes de una tríada. Una tercera piedra angular en el edificio de la neurosis —ya lo hemos visto— es una pereza de la conciencia, una inercia cognitiva: pereza acidiosa. Llamarla, siguiendo a Gurdjieff «demonio del autoapaciguamiento» tiene la virtud de responsabilizar a la persona de su inconciencia.

La pereza de la conciencia puede expresarse tanto como pereza espiritual o, más ampliamente, como una pereza psicológica: un no querer saber lo que pasa, no querer enterarse. Se expresa como una distracción crónica de sí mismo, acompañada a su vez por una atención exagerada al mundo exterior. Una posición acidiosa ante la vida es la de una *psiquis* pesada o excesivamente inerte, sobre-estable; su pérdida de sutileza y espontaneidad culmina en la robotización. En el plano de la conducta resulta esa falta de interioridad en una excesiva inercia, flema o pasividad; en lo más íntimo, junto con el olvido de sí, una pérdida de vida.

La ubicación de la acidia como vértice del triángulo central del eneagrama de las pasiones indica gráficamente su relación con los otros dos vértices del triángulo. Las flechas en el gráfico nos quieren decir que resulta esta pérdida de ser y esta desconexión de la persona consigo misma del enmascaramiento, y que, a su vez, la pérdida del ser constituye el corazón dinámico del miedo: cuando la vida exige acción, la falta de anclaje en la vivencia del propio ser nos hace excesivamente vulnerables. Podemos decir que en todo miedo hay miedo a una aniquilación futura que es como una reverberación de una intuición del no ser. Dicho de otra manera: en tanto que la acidia es una vivencia del ser que se olvida a sí mismo, que no está en búsqueda sino que en una actitud complaciente, resignada, el miedo está al borde del no ser, y se afirma tensamente ante la nada intuida. Por otra parte, como dice Goya, el sueño de la razón crea espectros: la inconciencia es raíz de las fantasías que pueblan la atmósfera del miedo.

Estas son, pues, las tres piedras angulares en la estructura del ego o personalidad: el miedo, la vanidad y la pereza o inercia de la conciencia, presentándolo como una pérdida de interioridad. El círculo vicioso de los tres constituye una teoría dinámica de la neurosis. «Dinámica» por cuanto que cada una de estas entidades constituye un foco energético del cual procede un cierto tipo de acción, y también por cuanto la tripartita teoría incluye la visión metadinámica: una dinámica de transformación recíproca entre las tres motivaciones neuróticas básicas.

Espero que para otros sea, como es para mí, inspiradora esta visión de la neurosis, que implica visión «terapéutica» en el amplio sentido de constituir una concepción del proceso de liberación: se trata de un proceso de toma de conciencia, que va aparejado a un desenmascararse frente a los demás, a una superación de inhibiciones y una relativa

trascendencia del miedo. Más generalmente, un psicoterapeuta que llegue a conocer el eneagrama difícilmente podrá sustraerse a una contemplación del proceso terapéutico como un movimiento a contra-corriente con respecto a cada una de las nueve pasiones a las que habremos pasado revista antes de terminar este capítulo.

Antes de exponer el círculo de las fallas fundamentales o pecados, sin embargo, diré que la representación circular implica la posición no privilegiada de ninguno. Dicho esto, comienzo el recorrido de los seis no incluidos en la tríada central con aquel que se sitúa en el punto uno del eneagrama: la ira, cuya vecindad a la pereza de la conciencia reconoce el viejo dicho de que «la ira es ciega.» Veremos que el carácter que lleva a la ira por núcleo motivacional no es un carácter violento, sino que, por el contrario, alguien que se opone a la violencia tanto en sí como en los demás. La violencia a la que incurre a ciegas no es propiamente lo que llamamos violencia sino que se expresa más bien en la actitud crítica, el interés en el poder, en la exigencia y en el dominio.

Aquello de que la ira sea ciega no se expresa concretamente como la violencia de un Ajax que arremete contra los toros en la oscuridad: puede expresarse tan sutilmente como en la situación caricaturizada por Quino en un *cartoon* que representa a un pastor de expresión dura y seria que en su implícita crítica a la estupidez de sus ovejas (que no comen ordenadamente) no ve cómo ellas han dibujado en la pradera una figura humana sonriente; y menos podría concebir que quieran comunicarle algo con tanta simpatía como inteligencia.

En tanto que la persona en quien la ira constituye una pasión dominante no es visiblemente iracunda, la violencia manifiesta sí que es expresión característica de la lujuria. Cuando ésta predomina, la actitud psicológica es una en la que la agresión no es negada o controlada sino que, por el contrario, sobrevalorada. Así como la ira es una mano rígida que controla, la lujuria entraña una negativa desafiante al control represor.

Aunque convencionalmente se identifica la lujuria con la pasión sexual, la entenderemos aquí en un sentido interior, como un excesivo deseo de más: una pasión de intensidad. Naturalmente satisface a esta intensidad el sexo; pero una persona lujuriosa derrocha su energía y busca intensidad en todo, tanto en el mundo de los estímulos sensoriales como en el de la acción.
Parecería que la lujuria es un gesto completamente opuesto al de la pereza. En tanto que la pereza se expresa en flema, en la tendencia a la inmutabilidad y falta de pasión, la lujuria parecería entrañar un exceso de pasión. El lujurioso que considere introspectivamente su lujuria, sin embargo, podrá descubrir que precisamente porque no se siente, necesita tanto sentirse; precisamente como consecuencia de un proceso de insensibilización quiere reemplazar desesperadamente la insensibilidad por la intensidad.

Hemos dicho algo de las tres pasiones que se representan en el área superior del eneagrama y que podemos llamar la familia de la acidia. Pasemos a considerar una que se sitúa en el polo opuesto en el eneagrama, e integra la familia del miedo. ¿Por qué se aferra la avaricia a sus objetos sino por el miedo? Naturalmente no se trata aquí solamente de avaricia de dinero, sino de un gesto retentivo más amplio de la *psiquis,* que es como una defensa ante la imaginada privación. También es la avaricia algo así como un estar paralizado de miedo, y va aparejada a un economizarse de vivir —un no invertirse en actos (y en particular en relaciones) y un reservarse para un posible futuro mejor.

Pero un no darse, propio de la avaricia, implica no sólo un trasfondo de miedo, sino un aspecto carencial que aúna la avaricia con la envidia. Se puede describir la envidia como

un intenso deseo de incorporar algo a partir de un vivo sentimiento carencial. Se puede decir en términos psicoanalíticos que la envidia es una pasión «canibalística,» devoradora.

La envidia, a su vez, está a medio camino entre la avaricia y la vanidad, perteneciendo (junto al orgullo, y en una posición simétrica a él) a la familia de la vanidad. Si la envidia anhela llenarse, el orgullo se siente ya lleno, y se ofrece a llenar al prójimo. La envidia pide, desea desde su sentimiento carencial; el orgullo ofrece, da, desde un sentimiento básico de abundancia.

No hay duda que este gesto de la envidia causa mucho más dolor que aquél del orgullo, que en sí es un gesto placentero. Porque es la esencia misma del orgullo tener una imagen buena y grande de sí mismo, difícilmente puede ser sentido como problema; de allí la sabiduría pedagógica de los directores espirituales antiguos que quisieron señalar especialmente la gravedad del orgullo poniéndolo como el primero de los pecados. Así lo encontramos, por ejemplo, en el purgatorio de Dante.

La lógica por la cual cada punto en el eneagrama representa el resultado de la interacción de los vecinos, también se expresa en el orgullo, que tiene de común con la vanidad la falsificación y énfasis en la propia imagen, y con la ira en cuanto que el orgulloso adopta, como el iracundo, un gesto autoafirmativo y superior.

Sólo nos queda decir algo acerca de la gula, que el eneagrama señala como vecina del miedo, por más que el carácter goloso no sea uno en que la persona concientemente tienda a sentirse intimidada. El goloso que se examina profundamente, sin embargo, llega a comprender que su búsqueda de placer tanto como su evitación del dolor son una reacción de escape ante la angustia, y una forma de huida de sí mismo. Naturalmente no se trata aquí de gula de alimentos solamente. Corresponde la gula que describen los teólogos a lo que el psicoanálisis designa como oralidad receptiva, que constituye un gesto psíquico semejante al de un niño de pecho, y que bien puede considerarse como una regresión de un adulto a esta posición infantil más privilegiada en la vida.

La gula no sólo entraña hedonismo en un sentido sensual, sino en un más amplio sentido que incluye el no querer incomodarse y el placer particular de la no frustración —es decir la autoindulgencia. También tenían razón los teólogos al poner a la gula al comienzo de la serie más antigua de los pecados (antes de que se remplazara por el orgullo): pues la actitud golosa redunda en más placer que otras, y por lo tanto es particularmente tentadora. El obstáculo que la gula puede significar en el camino de maduración se puede entender a la luz de la divertida anécdota de Oscar Wilde que decía «lo único que no puedo resistir es la tentación.»

Si bien la gula pertenece a la familia del miedo, su relación con la lujuria es igualmente estrecha, y se hace visible en que las personas predominantemente golosas se parecen a las lujuriosas tanto en su hedonismo como en su rebeldía. En tanto que la lujuria busca intensidad, la gula busca placer (y tal vez más decisivamente aún, el no dolor).

Me parece que el círculo de las nueve pasiones básicas presentado por Ichazo constituye un refinamiento sobre la octada de Evagrio no sólo por la inclusión del miedo entre los pecados sino por constituir, precisamente, un círculo y no sólo una eneada: una ordenación de las pasiones, y un modelo «psicodinámico»; es decir, una noción del origen de cada una de las pasiones como resultante de una especie de hibridación de las vecinas, del conjunto de ellas a partir de una tríada básica y de cada una de estas básicas por transformación de alguna otra.

Es cierto que la idea de que unos pecados proceden de otros no es nueva en la literatura cristiana: de ella ha hablado particularmente Casiano (aún en el siglo V) quien después de pasar unos veinte años en Egipto vino a radicarse en Marsella. Cada uno de los ocho últimos libros de sus *Institutos* está dedicado a uno de los pecados, que se ilustran con ejemplos bíblicos y con anécdotas de los monjes egipcios. Según Casiano cada uno de los pecados deriva del precedente, según una ordenación que comienza con la gula y termina en el orgullo.

Pero me parece que la ordenación de las pasiones en el eneagrama va más allá de las nociones de Casiano tanto en exactitud como en detalle. Aparte de las relaciones psicodinámicas entre miedo, falsedad y comodidad indolente indican los trayectos unidireccionales entre los puntos del eneagrama —relaciones psicodinámicas entre las demás pasiones— apuntando a: cómo la ira, vuelta contra sí, se transforma en envidia autodestructiva, cómo la voracidad envidiosa, vuelta al espejo, se torna generosidad alimentadora del orgullo, cómo la actitud de conquista seductiva del orgullo se torna en la conquista avasalladora de la lujuria, cómo la codicia lujuriosa, por autonegación, se hace la codicia impotente de la avaricia, cómo el economizarse y privarse de la avaricia engendra, compensatoriamente, la actitud de autoderroche y autoindulgencia de la gula y cómo una vez más la dulce autoindulgencia engendra un opuesto: la severidad austera de la ira.

Más significativamente, sin embargo, la psicología transpersonal expuesta por Ichazo constituyó la expresión de una tradición viva de un conocimiento experiencial que supo transmitirse vivencialmente. Un aspecto notable de esto es la comprensión viva que nos ha traído de aquellos caracteres en que predomina una u otra de las pasiones. (Son testimonio de ello los cursos acerca de esta caracterología que han pasado a ser parte del programa de formación de los jesuitas en Estados Unidos y en los países anglosajones.)

Es cierto que los padres de la Iglesia no sólo consideraban el conjunto de los pecados como una impureza común, sino que también reconocían tipos humanos según qué uno u otro de ellos fuese dominante. Reflejo de esa visión es la de Dante, que nos ha presentado a los pecados en encarnaciones particulares, ejercitando en ella un genio particular para el retrato de caracteres. También San Juan de la Cruz en su tratado sobre la *Noche Oscura del Alma* nos habla de caracteres al tratar de las formas que toman cada uno de los pecados durante ese período de pruebas que sigue al despertar místico y procede a la madurez espiritual.

Se perciben errores psicológicos en Dante, sin embargo, cuando se familiariza uno bien con la psicología de los eneatipos que constituía el lado teórico del «protoanálisis» de Ichazo y que a la vez impartía un *insight* personal más comparable al que trae consigo la ayuda del terapeuta que la del sacerdote de formación tradicional.

Una notable contribución de Ichazo en su manera de implementar el protoanálisis radicaba en su certero diagnóstico —como ya insinúa la anécdota que he relatado. Como he dicho, el autodiagnóstico es difícil. O, por lo menos, difícil a partir de la simple pregunta de si predomina en la propia vida el orgullo, la envidia, el miedo o alguna otra de las «motivaciones deficitarias.»

Es menos difícil la tarea, sin embargo, cuando se tiene más información que la que el mismo Ichazo proporcionaba. Particularmente, es menos difícil equivocarse en materia de conducta que en materia de estados emocionales o motivacionales, como cuando uno se pregunta si es goloso o más bien lujurioso. Puede ser muy imperfecto el reconocimiento de nuestras motivaciones menos loables y la evaluación de su importancia en nuestras

relaciones con los demás, pero no podemos desentendernos de la realidad de nuestra conducta.

Es en términos de conducta que se plantean, típicamente, las descripciones científicas de las aberraciones psicológicas, y los diversos síndromes de la psiquiatría y de la psicología no son otra cosa que la expresión exagerada de una serie de estilos de personalidad que se centran en una u otra de las pasiones.

Era natural que, siendo psicoterapeuta, me fuese dando cuenta ya desde el comienzo de mi trabajo con Ichazo que a cada uno de los pecados o pasiones corresponde a una determinada patología del carácter entre aquellas que se reconocen en la medicina y la psicología; a través de la práctica posterior pude apreciar con claridad creciente cómo la posibilidad de reconocer el propio prototipo entre los caracteres se hace más fácil cuando se conoce no sólo el eneagrama de las pasiones sino también el eneagrama de las patologías.

Aunque las patologías del carácter no sean sino las manifestaciones más problemáticas de rasgos caracterológicos que se consideran normales, es también cierto que lo «normal» es sólo en menor medida «enfermo» (o si preferimos el lenguaje religioso «pecaminoso») y por serlo así el conocimiento de las patologías reviste el interés particular de hacernos más visible nuestra «sombra» a través de su exageración. (También colectivamente es a través del estudio de lo patológico que hemos venido entendiendo poco a poco la así llamada salud.)

Aunque en el capítulo próximo hablaré detalladamente de los nueve caracteres constituidos en torno a cada una de las pasiones fundamentales, expondré aquí en forma complementaria al eneagrama de las pasiones o pecados la correspondiente ordenación de las aberraciones de la personalidad según el eneagrama, esperando que, como esas imágenes exageradas que nos devuelven los espejos curvos, ello ayude a mis lectores «normales» a tomar conciencia de sus patologías sutiles.

ENEAGRAMA DE LAS PATOLOGÍAS*

Personalidades simbiótica y sobreadaptada
IX.
I. Personalidad obsesiva
II. Personalidad histriónica
III. Personalidad histérica
IV. Personalidades limítrofe, autoboicoteadora y masoquista
Personalidad esquizoide V.
Personalidades VI. paranoide y fóbica
Personalidad VII. maníaca, carácter oral-receptivo
Personalidades VIII. antisocial, sádica y narcisista

---

*Como se ve, he preferido no homogeneizar el vocabulario característico de diversos autores, conservando los términos «personalidad», «carácter», etc. según el uso de cada cual.

Como se ve, en el nuevo eneagrama he escrito en el punto uno «personalidad obsesiva» —significa que el extremo caracterológico correspondiente a la ira es aquello que la nomenclatura del Manual Diagnóstico y Estadístico de las Enfermedades Mentales elaborado por la Asociación Médica Norteamericana (el DSM-III en vías de creciente universalización) desde el siglo pasado se viene llamando la «personalidad obsesiva» (más exactamente hoy en día «trastorno obsesivo de la personalidad»).

Se trata de un carácter perfeccionista y rígido así como excesivamente controlado en el que hay gran afán de orden y una excesiva seriedad.

Se trata de personas excesivamente preocupadas de los detalles, de las reglas a seguir, de la precisión de los horarios —hasta el punto de que ello interfiere con la relevancia de su actividad y con que se lleven a término las tareas emprendidas. Una tendencia excesivamente escrupulosa y exageradamente moralista, parece estrangular en este tipo de persona el espíritu, la amistad y la expresión espontánea de las emociones.

Al segundo punto del eneagrama correspondiente al orgullo he situado el carácter que el DSM-III llama histriónico. Este término ha venido a remplazar recientemente a la antigua palabra «histérico» en la cual se superponían significados demasiado variables. Parafraseo la síntesis que ofrece de esta personalidad Lorna S. Benjamín[5]: «la persona busca ser el centro de la atención y desea profundamente el amor y cuidado de una persona poderosa que pueda a su vez ser controlada a través de su encanto. La posición básica es de una confianza amistosa que se acompaña de una agenda secretamente irrespetuosa según la cual se empeña por obtener el amor a toda costa.»

El carácter centrado en la vanidad corresponde aquel que solía llamarse «histérico» y cuya formulación los autores del DSM-III equivocadamente consideraron una aproximación imperfecta al «histriónico.» Se trata de un carácter que se asemeja al histriónico en su característica de ser «plástico» (es decir, de su capacidad de adoptar intencionadamente diversos roles) pero cuya descripción no se encuentra en el DSM-III — tal vez como resultado de que se trate de un carácter alegre y eficiente que no parece patológico y coincide con el estilo norteamericano. Su característica más distintiva no se encuentra en las descripciones de la personalidad histérica, sino en las observaciones de Erich Fromm acerca de aquello que propuso llamar la «orientación mercantil de la personalidad.»

«Uno debe estar de moda en el mercado de personalidades, y para estar de moda debe saber qué clase de personalidad se cotiza mejor. Este conocimiento se transmite en forma general a través del proceso entero de la educación, desde el *kindergarten* a la universidad, y es implementado por la familia. El conocimiento adquirido a una edad temprana no es, sin embargo, suficiente: enfatiza sólo ciertas cualidades generales como la adaptabilidad, la ambición y una sensibilidad en relación a las expectativas cambiantes de los demás. La imagen más específica de los modelos de éxito se obtienen a través de otras fuentes. Las revistas ilustradas, los periódicos y los noticiarios filmados muestran las imágenes e historias de vida de la gente exitosa en sus muchas variedades.»

Más de un síndrome caracterológico correspondiente a la expresión de la envidia se encuentra hoy en día en el DSM-III. Una forma más típicamente impulsiva y dramáticamente autodestructiva es lo que se llama la personalidad «limítrofe.» Lo describe Lorna S. Benjamín como una en que hay un temor enfermizo al abandono y una exagerada necesidad de protección y auxilio, así como un deseo de cercanía física de quien los provee. La posición básica de amistosa dependencia se torna control hostil si el protector o amante no da lo suficiente (y nunca lo que da es suficiente). La persona no se permite la alegría o el éxito, en un implícito apego a su condición de necesidad y frustración.

Otra categoría aún en estudio es lo que podría traducirse como «personalidad autoboicoteadora», que corresponde al concepto más conocido de «carácter masoquista» (aunque no a lo que Lowen, y por extensión la bioenergética, llama carácter masoquista). Horney ha escrito extensamente acerca del mecanismo de reclamo y la exigencia a través del sufrimiento que les caracteriza, de su dependencia afectiva y su autodepreciación.

El cuadro caracterológico que corresponde a la avaricia es el de lo que se denomina hoy en día la personalidad «esquizoide.» Se caracteriza por la indiferencia hacia las relaciones humanas, la incomunicación, la inexpresividad, la limitación de los propios deseos y la torpeza social.

Más de un cuadro caracterológico corresponde a la expresión del miedo. Uno de ellos es un carácter tímido y vacilante que en el DSM-III aparece a través de dos descripciones diferentes: la del carácter «dependiente» y la de lo que se denomina carácter «evitativo.» Estoy convencido de que no se trata de dos caracteres fundamentalmente diferentes, sino variantes de un cuadro único en que coexisten la necesidad temerosa de apoyo y la timidez en el acercamiento a los demás.

La personalidad básica es de excesiva sumisión hacia una personalidad dominante de la que espera un rol parental de protección y orientación. Su deseo de mantener este vínculo es tal que puede llevarlo a soportar abusos. Porque se considera incompetente, no puede vivir sin el apoyo de la persona a quien se subordina.

Por otra parte se ha reconocido a través de la literatura psicoanalítica un carácter contrafóbico, que encuentra su eco más próximo en el carácter paranoide del DSM-III (sólo que la descripción que se hace de éste corresponde a los casos más aberrantes). Se trata de una forma de personalidad en que el miedo es negado en respuesta a un implícito miedo al miedo así como de una implícita estrategia de defensa exagerada a través del ataque.

Se trata en este caso de una persona que tiende a interpretar la conducta de los demás como intencionalmente antagonista o con mala voluntad, desconfía de su amistad o fiabilidad. Percibe significados amenazantes donde no los hay, se enfurece ante insultos imaginarios, sufre y tortura a causa de sus celos y está excesivamente dispuesto a atacar.

Por último hay una forma de expresión del miedo que pudiera llamarse un «carácter prusiano» y que en la práctica diagnóstica de hoy en día se confunde con el carácter obsesivo: se trata de personas temerosas de equivocarse que se refugian en una excesiva adherencia a cánones racionales o ideológicos y en el cultivo del orden y la precisión. Teme ser acusado de imperfección, y su búsqueda de orden lo lleva a una posición de control desconsiderado de los demás. Hay exagerada disciplina, control emocional y autocrítica, aparte de crítica hacia los demás.

El carácter correspondiente a la gula fue descrito por primera vez por Karl Abraham, discípulo de Freud, quien propuso para él una designación de carácter «oral optimista» u «oral receptivo.» En el código diagnóstico actual la descripción que más se le aproxima es la que se da de la personalidad «narcisista», caracterizado por su gran necesidad de cariño, apoyo, deferencia admirativa y expectativa de tratamiento especial en virtud de sus talentos o méritos.

Aunque el carácter correspondiente a la lujuria corresponde de cerca a la descripción que diera Wilhelm Reich de un carácter «fálico-narcisista», en la nomenclatura médica actual la forma extrema de este tipo humano se designa como «personalidad anti-social», y en forma más atenuada como «personalidad sádica.» Tal vez la descripción más acertada haya sido la que propuso Karen Horney de una personalidad «vengativa»: una en que el individuo reprime su parte tierna y débil y se encamina a compensar un sentimiento infantil de impotencia ante el medio ambiente a través de una búsqueda del poder y una ilusión de invulnerabilidad.

Un excesivo deseo de controlar a los demás a la vez que una gran necesidad de independencia y una gran resistencia al control por parte de otros —a los que se tiende a menospreciar. Al servicio de la independencia y del dominio se ponen la agresión y la intimidación. Se presenta generalmente el anti-social como persona amistosa y social pero en el fondo no le importa lo que le ocurre al otro e incluso a sí mismo: de ahí su capacidad de riesgo.

El carácter acidioso fue vividamente descrito por Ernst Kretschmer como una variante «hipomaníaca» de la personalidad «ciclotímica.» Corresponde también al carácter «masoquista» de la bioenergética, pero no encuentra eco claro en el Manual Diagnóstico norteamericano. Eso es fácil de entender, ya que se tiende a considerar más patológica la inadaptación que la sobre-adaptación, y se trata de un tipo de personalidad cuyos problemas son la tendencia a no reconocer problemas y una adaptación exagerada al entorno social.

La caracterología clínica de hoy destaca la conducta sobre el aspecto dinámico o motivacional, y estoy convencido que la caracterología motivacional que refleja el eneagrama de las pasiones constituye, en tanto mapa dinámico, un complemento decisivo para el que busque información con el objetivo de ampliar su conciencia. El valor terapéutico del *insight* acerca de lo que sea el corazón emocional de la neurosis sólo puede ser comparado con el poder terapéutico del *insight* acerca de ese corazón cognitivo de la neurosis que el «protoanálisis» presentado por Ichazo declara lo más fundamental y resistente al cambio. Hablaré de ello implícitamente como parte del tratamiento más detenido de los nueve caracteres básicos en el capítulo siguiente.

Notas:

[1]Primera Epístola a Maecenas (c. 20 B.C.)

[2]Evagrius Ponticus, The Praktikos Chapters on Prayer, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1978.

[3]No debemos entender, como sería tentador, el temor a Dios del que hablan los antiguos como el temor neurótico a un padre celestial de tantos, ya que es claro que reconocían los antiguos judíos en el temor a Dios el fundamento del coraje supremo ante los hombres. (Como en el ejemplo notable del heroico profeta Elías.)

[4]La acidia entraña pereza espiritual y no necesariamente pereza en la acción.

[5]"Interpersonal Diagnosis and Treatment of Personality Disorders", Lorna Smith Benjamín. The Guilford Press, New York, 1993.

II

EL CÍRCULO

DE LOS NUEVE CARACTERES BÁSICOS

Hablar de «caracteres» o tipos humanos es algo diferente de hablar de «patologías» o «desórdenes de la personalidad», por cuanto se puede decir que los cuadros anormales descritos por psicólogos y psiquiatras corresponden sólo a la manifestación más acentuada de ciertos tipos humanos. En tanto que, según un reciente libro, sólo alrededor de un tres por ciento de los pacientes que recurren a los auxilios de un terapeuta en Estados Unidos son diagnosticados esquizoides, por ejemplo, seguramente el tipo de carácter que la profesión médica llama esquizoide se encontrará en una proporción considerablemente mayor.

Sin embargo, es muy relevante hablar de patologías porque, en cierto modo, la distinción entre lo sano y lo patológico es más convencional que real. Dicho de otra manera: más aparente que profunda y más cuantitativa que cualitativa. Si bien en cada uno de los tipos de personalidad se puede reconocer a personas con distintos niveles de patología versus integración -de la psicosis, pasando por la neurosis, a los diversos grados de evolución hacia la santidad (una condición de trascendencia del ego)-, es también cierto que el estilo de personalidad de los «sanos» o «normales» constituye el residuo de una patología. Profundamente considerada, la diferencia entre sanos y enfermos no es tanto la diferencia entre presencia o ausencia de motivaciones neuróticas (es decir, pecados), sino más bien diferencias con respecto a cuánto más que eso haya en la persona, o en qué medida la persona haya logrado ser ama de la propia casa más que esclava de su condicionamiento. Así, aun en casos de avanzada autorrealización podemos ver que la persona exhibe residuos de su condicionamiento infantil -sólo que sus rasgos de carácter han pasado a serle útiles más que a constituir impedimentos.

Hoy en día, cuando los libros sobre los eneagramas de personalidad están despertando un interés creciente en el público, hay quienes critican una orientación que insista demasiado en lo patológico -y me parece que esta protesta, por lo general, trasluce una resistencia al propio cuestionamiento y una preferencia por una manera *light*, amena e inocua de informarse, muy propia de nuestra época, que se ha rebelado contra la insistencia tradicional de la cultura cristiana en el pecado. Por esto no me esforzaré en complacer a aquellos que querrían una presentación de los caracteres a la manera habitual de los libros de astrología, en los cuales para cada planeta o constelación se mencionan aspectos favorables o desfavorables.

La personalidad, en tanto que residuo de nuestras estrategias infantiles por conseguir un amor que no nos llegó naturalmente en un mundo de escasez, es un condicionamiento importante. Ciertamente, el cuidado de las apariencias de los vanidosos puede ser un rasgo que los haga deseables como decoradores de interiores, y la tolerancia de la rutina de los indolentes, confiables administradores, pero el interés de esto para la persona es mucho menor de lo que puede ser reconocer esas motivaciones y tendencias que constituyen un otro yo, algo así como una personalidad parásita en su ser, la cual, mientras más conocida se vaya haciendo, menos poder tendrá en la propia vida. Como decía Gurdjieff, cuando una máquina se conoce a sí misma se hace responsable de sus actos y ya no puede llamarse máquina.

En el capítulo anterior comenzamos hablando del eneagrama de las pasiones como un conjunto de estados interiores que coexisten en la mente de cada individuo, pero terminamos empleando el eneagrama como un mapa organizador del conjunto de patologías reconocidas en el mundo científico. Continuaremos en este capítulo empleando el eneagrama como una forma de organizar el territorio de los tipos humanos -lo que tiene una obvia ventaja sobre la simple enumeración de éstos, por cuanto tal organización de la caracterología señala relaciones de parentesco entre cada punto y los puntos vecinos en el círculo, así como los puntos que se conectan con él según las líneas

interiores. Aunque no sea mi propósito comentar aquí esto en detalle[1], llamaré la atención sobre algunas de estas relaciones, comenzando por el hecho de que los nueve caracteres se organizan según este mapa en tres grupos de tres, de acuerdo a las áreas que rodean cada uno de los «rincones» del gráfico.

SIMETRÍA Y POLARIDAD EN EL ENEAGRAMA

Cuando pensamos no en el individuo, sino en los tipos humanos, llama la atención el aire de familia entre los que se encuentran en los tres rincones del eneagrama: podemos hablar de un grupo *histeroide* de caracteres, un grupo *esquizoide* y otro rígido o *antiintraceptivo*. (No digo antiintroversivo porque no constituye lo opuesto a la introversión social, sino lo opuesto a la interioridad o interés en los contenidos de la mente, técnicamente llamado intracepción.) Lo característico de los tres caracteres que se representan en la parte superior del eneagrama (I, VIII y IX) es su interés en no mirar hacia al mundo sutil de las vivencias; una no interioridad que va aparejada a una extraversión activa. En la zona del ángulo derecho, en cambio, se sitúan los caracteres dramáticos y *socialmente* extravertidos (II, III y IV), en tanto que, como decía, el ángulo izquierdo entraña una disposición introvertida (V, VI y VII) -aunque en el eneatipo VII (EVII) la introversión de fondo se vea compensada por una sociabilidad superficial.

La simetría entre izquierda y derecha en el eneagrama no es sólo de introversión/extraversión social: constituye una polaridad de rebelión/ seducción. El lado derecho es más social o socializado; el izquierdo, más antisocial. Se trata de la misma polaridad que existe entre lo histérico y lo psicopático, tan estudiada por Eysenk.

Se da también una polaridad entre la parte superior y la parte inferior del eneagrama de los caracteres. Podemos hablar de una polaridad de reciedumbre (*tough-mindedness*) y sensibilidad (*tender-mindedness*) en relación con el grado de intracepción o interioridad. Característicamente, la región inferior del eneagrama es la de los «pobres de espíritu»; es decir, la de aquellos que están en contacto con su íntima carencia. En el polo opuesto (superior) figuran aquellos que más se han hecho sordos a su herida interior, y por lo tanto se sienten inmensamente más satisfechos. En cambio, los eneatipos IV y V (en la región inferior del eneagrama) son los que están de moda en el psicoanálisis: las personalidades limítrofes y esquizoides. Son, por así decirlo, los «casi locos», los más problemáticos; más propiamente, los aproblemados, en contraste con los caracteres de los puntos VIII, IX y I, cuyo secreto problema es el de no tener problemas. Sírvanos el caso de estos caracteres que la ciencia considera tan patológicos para ilustrar la formulación teórica de una equivalencia entre ellos. Los «pobres de espíritu» (término cuyo original arameo se traduciría literalmente por «leprosos») son los que más intensamente buscan -y los que buscan mucho, encuentran.

El eneagrama de los caracteres está organizado, entonces, en términos de una simetría de introversión versus extraversión social y una polaridad de intracepción o interioridad y antiintracepción o rechazo de la interioridad.

Pero las cosas son un poco más complejas en virtud de la diversa proporción en que pueden combinarse los tres posibles pares que componen los lados del triángulo central. Así resulta, por ejemplo, que el carácter que designaremos como eneatipo VII, aunque secretamente sea introvertido, es aparentemente un hiperextravertido o maníaco, y el eneatipo I, ciego a su ignorancia, se cree un introvertido.

Explicaré ahora más detalladamente la forma en que cada uno de los caracteres expresa

en su conducta su pasión dominante y su implícito error de perspectiva -que conlleva un aspecto cognitivo o una estrategia interpersonal sobrevalorada, una equivocada posición ante el mundo de los demás e incluso ante sí mismo. A la descripción de cada uno de los tipos humanos del protoanálisis (eneatipos) en términos de sus principales rasgos de personalidad añadiré una consideración de la manera característica en que la persona se *defiende* de la toma de conciencia del mundo, e incluiré citas procedentes de la descripción de caracteres del más antiguo de los clásicos: Teofrasto, sucesor de Aristóteles, que consideró el tema de suficiente interés como para dedicarle su atención a los cien años de edad.

Como complemento a la erudición de Teofrasto, sin embargo, me apoyaré en observaciones humorísticas populares: las caricaturas antiguas italianas que fueron parte de ese movimiento cultural llamado la Comedia del Arte y algunas caricaturas contemporáneas que circulan en forma de chistes o *cartoons* y son testimonio de una sutileza psicológica implícita y no profesional.

Empecemos nuestro recorrido por el orgullo, para hacerle honor a la tradición gregoriana y dantesca.

ENEATIPO II: EL ORGULLO

La elección del orgullo como primero no deja de ser alusiva a la sed de atención y distinción del carácter orgulloso, y además me parece una sabia estrategia la de los antiguos guías espirituales de subrayar la importancia de esta pasión que, como la gula, se expresa a través de un carácter indulgente y menos dado que los otros a sentirse en falta. Resulta difícil que el orgulloso pueda progresar espiritualmente, sin embargo, sin que se le llame la atención, apuntándole su evasión del displacer y su falta de autocrítica, pues dicha falta de autocrítica lleva al sujeto a sentirse superior, estupendo, digno de deferencia, importante. No obstante, en el fondo de este carácter hay una gran necesidad de ser querido a través de la falsificación de la realidad. Así lo exige la inflación de su autoimagen.

Si bien el orgullo es una pasión por la cual nos vemos superiores a lo que somos, conviene aclarar que este sentimiento de superioridad no se expresa comúnmente como arrogancia, y bien puede pasar inadvertido a los demás. La persona que «verdaderamente» tiene una buena opinión de sí misma irradia su autocomplacencia de tal forma que es instantáneamente compartida por quienes la rodean, sin que necesite hacer explícita su calidad a través de rendimientos o actos virtuosos. Tan convencida está de sus méritos que no siente que tenga que convencer a otros, y ni siquiera a sí misma; más bien goza del resultado de esta autoinflación: el bienestar. Mientras que la mayor parte de las personas sufren la distancia que los separa de su ideal, el orgulloso, confundido con su ideal, goza de sí.

Sin embargo, no se trata de un ideal «virtuoso», como en el caso del carácter iracundo. Su virtud no es la virtud de la disciplina ni una que radique en el control de sí mismo, sino esa virtud suprema pero espontánea que es la capacidad amorosa. Sintiéndose llena de amor, la persona orgullosa se siente «gran» persona, capaz de dar a los demás y merecedora de recibir lo mejor de ellos.

Y es «verdaderamente» una persona cariñosa. Sólo que cuando emprende el camino de conocerse a sí misma descubre cuánto este ser cariñoso es en el fondo un *rol* que se confunde con la realidad. Se puede decir que íntimamente no quiere al otro por el otro y para el otro, sino para sentirse capaz de amar, y por lo tanto una persona completa y

digna de ser amada. Pero por más que la naturaleza seductora de su amor sea visible para los demás, difícilmente lo es para ella misma. No olvidemos que el orgullo se sitúa en el eneagrama junto a la mentira, la simulación, la falsificación de sí**.** Llegar a comprender que ha vivido «creyéndose la película» de sí misma resulta particularmente complicado en vista de que su conducta tierna, simpática y empática le trae tanto *feed-back* positivo.

Frente a otros caracteres que se ven conminados a cuestionarse ante los embates de la vida, el carácter orgulloso no recibe tantos retos comparables a los de quienes abordan el mundo desde una superioridad más competitiva, como la de los puntos vecinos del eneagrama.

El mundo conoce bien el juego del orgulloso, como lo revela la expresión *femme fatale* para designar a ciertas mujeres de gran atractivo. Implica ésta que el atractivo de la persona es un bien para ella misma, pero de ninguna manera para quien «sucumbe» a ella. Algo equivalente quiere decir «vampiresa».

Una interpretación clásica de este personaje es la que nos ha legado Emile Zola en *Nana* -la bella prostituta que arruina a su noble y perdido enamorado; otra es *Carmen,* irresistible, vital y provocadora.

Aunque Teofrasto 2 no incluye en su colección un carácter que designe como orgulloso 3 -sí incluye al «fanfarrón» 4; según él, su comportamiento se inclina hacia una capacidad singular para la mentira compulsiva, concepto que la psiquiatría llama «pseudología fantástica» y que se ha asociado con el desorden de la personalidad histriónica.

«La fanfarronería parece ser una invención ficticia de bienes inexistentes». Teofrasto comienza hablando de esta fanfarronería como la grandeza de la imagen que se da de cara a los demás y que va más allá de una mera exhibición de la dignidad. Su mentira se hace evidente cuando nos dice que el fanfarrón «es quien en el bazar habla a los extranjeros de grandes sumas de dinero que tiene invertido en el mar, y les informa de qué gran negocio es este tipo de préstamo, de sus pérdidas y ganancias. Mientras alardea de este modo, manda al esclavo al banco para que deposite una ridícula cantidad de dinero».

Aunque la adulación en sí misma es un aspecto de los caracteres VII y III del eneagrama, en la adulación que describe Teofrasto se encuentra más lo que corresponde al sentido estricto de la palabra; de ahí que sea posible identificarla como un ejemplo del eneatipo II. (Es interesante observar que en la mayoría de las versiones del libro de Teofrasto es esta imagen del adulador la que ocupa el primer lugar.) Tomo una cita de su texto:

> «El adulador es un individuo capaz de decirle a la persona con quien pasea: "¿Te has dado cuenta de cómo te mira la gente? No le ocurre a nadie en Atenas nada más que a ti. Ayer en el Pórtico hacían tu elogio. Allí había más de treinta personas sentadas y, habiendo surgido el tema de quién es el hombre de más valía, todos los presentes empezaron y fueron a parar a tu propio nombre." Mientras le continúa diciendo estas amabilidades y otras semejantes, quita una pelusa de su abrigo y, si se deposita en su pelo una brizna llevada por el viento, la retira añadiendo con una sonrisa: "¿Tú ves? Como hace dos días que no te veo, tienes la barba cubierta de canas y es que para tu edad tienes el pelo negro como ningún otro." Apenas éste rompe a hablar, el adulador hace que los demás se callen, lo elogia cuando él le oye y en el momento en que el otro se calla, exclama: "Magnífico".»

En esta imagen se observa una forma sutil e implícita de adulación que se distingue de la simple afirmación de la valía de la otra persona. El orgullo del otro se satisface indirectamente a través de manifestaciones de aprecio, preocupación y admiración, y a través de la estimulación de la adulación de los demás. La descripción de Teofrasto también llama la atención hacia una cierta generosidad del comportamiento adulador:

> «Y, por descontado, es también capaz de hacer, como si fuera un esclavo, las compras en el mercado de las mujeres, sin pararse a respirar siquiera (...) A su anfitrión le pregunta si no tiene frío y antes de que pronuncie palabra le abriga con su manto.»

En este último comentario se insinúa que esta preocupación supuestamente generosa puede ser invasora y carente de tacto con respecto a los deseos del otro -rasgo que se discute con mayor profundidad en el caso de caracteres como el «inoportuno» y el «entrometido» 5. Haciendo referencia a este último, afirma:

> «El entrometimiento parece ser un exceso de buena disposición tanto de palabra como de obra. El entrometido es un individuo capaz de prometer, tras haberse levantado, lo que no va a cumplir... Insiste en que los esclavos mezclen más vino del que los invitados pueden beber (...) Se pone a guiar por un atajo y luego no encuentra el lugar a donde quiere ir (...) Asimismo se presenta ante el oficial superior para preguntar cuándo va a decidir el inicio de la batalla y cuál va a ser el santo y seña de pasado mañana (...) En el sepulcro de una mujer recién fallecida, hace inscribir el nombre de su marido, el del padre, y el del la madre, el de la propia difunta y su nacimiento. Por si fuera poco, pide grabar también que todos eran personas de bien.»

En esta última imagen Teofrasto nos da una caricatura de la persona que molesta a los demás con su exagerada, innecesaria e intrusiva forma de mostrar su estima.

El carácter orgulloso fue caricaturizado en la Comedia del Arte en la «máscara» de Colombina. Nos dice Carla Poesio en la obra *Conoscere le maschere italiane* 6:



Colombina. Ilustración de Giorgio Sansoni.
@ Edizioni Primavera, Florencia.

> «¿Es Colombina la que limpia la casa? ¿O una damisela que se divierte jugando con el polvo? No es fácil responder. Es una camarera, sí, pero elegante y refinada como una princesa. Esta bella muchacha maneja el plumero como un objeto de porcelana preciosa. Camina a pequeños pasos como si danzase, y se ajusta la pequeña coffietta y un rizo en cada espejo y en cada vidrio de ventana. Piensa en cualquier cosa menos en quitarle el polvo a los muebles y a los cuadros (...) Es vivaz, espirituosa, simpática. No será seguramente una gran dueña de casa pero en compensación es lista y elocuente como otros servidores -como Arlecchino y Brighella en su propia época. Es una muchacha que jamás pierde el ánimo, no usa sólo la lengua para hablar de las estrellas, de sonrisas y de miradas, sabe también afrontar con cara dura a un patrón demasiado severo.»

El mecanismo de defensa en el carácter histriónico es lo que se llama «represión» pura y simple, aunque su nombre completo no sea tan simple: «represión del representante ideacional del instinto», decía Freud. En resumidas palabras, se trata de que la persona a pesar de la aparente libertad con que siente y expresa sus emociones, no se permite *saber* lo que siente: Ciertamente, podemos decir que *no quiere* asumir responsabilidad por ello, pero los límites entre la mala fe y la inconsciencia son misteriosos. como bien ha comentado Sartre en su crítica a Freud.

ENEATIPO VII: LA GULA

En el goloso, el placer de comer es seguramente la menos importante de sus manifestaciones, y aun puede estar enmascarada por una excesiva preocupación dietético-espiritual nacida de que la persona se siente inconscientemente culpable de su gula y se la prohíbe. Me parece que en el mundo de hoy son más numerosas las personas de este carácter que de otros entre aquellos que piensan que «somos lo que comemos» y favorecen la dieta macrobiótica, el vegetarianismo y, más generalmente, la medicina natural.

La pasión de más y mejor que es la gula se manifiesta de forma generalizada en las relaciones interpersonales como un afán de gustar, de ser popular, de recibir admiración. Frecuentemente, el hombre goloso es un adorador de su madre, y su vida se orienta -como en la película *Ocho y medio* de Fellini- en torno a una imagen idealizada de mujer que representa el principio y fin de todos los placeres y las buenas cosas de la vida. Pero también es importante la gula intelectual, que hace a éste el más curioso de los caracteres, tanto en el sentido de una búsqueda de nuevos horizontes y experiencias en el mundo concreto, como en la búsqueda abstracta en el mundo de las ideas; se siente atraído hacia las fronteras últimas del conocimiento con todo lo que entrañan de misterioso y exótico.

Aludiendo a un defecto aún más fundamental que la gula, Ichazo caracterizaba a este tipo de personalidad como la del «charlatán». Ciertamente se trata de una persona locuaz, y su locuacidad sirve tanto para la exhibición de conocimientos especiales como para «enrollar» a los demás persuasivamente en sus ideas, proyectos y deseos. Su locuacidad sirve principalmente a su gula -es decir, entraña una forma de conseguir el objeto de sus deseos a través de buenas explicaciones. Y tales buenas explicaciones son particularmente importantes cuando se trata de ir más allá de los límites que impone el ambiente.

Es un carácter «fresco» que consigue lo que quiere por su simpatía y sus ingeniosos argumentos; pero la charlatanería no radica sólo en buenas razones, sino principalmente en la capacidad de encantar -que entraña no sólo inteligencia y sutileza sino un cierto nivel de bienestar y alegría sin los cuales la persona no podría sostener su ascendencia ni su capacidad de consejo. Para lograr este nivel de bienestar tiene, naturalmente, que engañarse a sí mismo -pues el nivel de dolor y conflictos no es intrínsecamente mayor o menor en un carácter que en otro-, y en este autoengaño convergen la necesidad de mantener una fachada encantadora y la gula misma, pues más importante aun que el deseo de placer es la evitación del dolor que este hedonismo trae consigo.

El carácter goloso se sitúa en el eneagrama a medio camino entre el cobarde y el lujurioso. Podría describirse como una cobardía enmascarada en la que la persona se refugia en el placer para huir de la angustia; y podría, por otra parte, entenderse como una lujuria suavizada, en la que no se busca más intensidad a costa del dolor -como en el EVIII-, sino más dulzura. No se trata de un hedonismo tipo «motos y rock'n roll», sino de un hedonismo de lo agradable y la evitación de lo desagradable. El goloso comparte con el carácter lujurioso la rebeldía, pero no se trata de una rebeldía abierta y directa, sino indirecta y sutil para la cual es más apropiada una palabra diferente: anticonvencionalismo. Este carácter desdeña lo acostumbrado y se siente atraído siempre por lo inusual y la innovación.

Tal vez los rasgos más destacados del «narcisista» de la psiquiatría norteamericana y del DSM-III sean la buena imagen de sí y el sentirse con derechos en virtud de un talento especial, lo que ciertamente se aplica al EVII. Aunque la persona proyecta una buena imagen de sí y en mayor medida que otros se siente bien, se puede decir, sin embargo, que esto es fruto de una continua auto propaganda ante el mundo y ante sí mismo que contrapesa una también consciente inseguridad. Tal vez por eso la buena impresión que se esfuerza en causar en el otro no está motivada por una presentación de sí arrogante, megalómana u ostensivamente superior, sino que corresponde más bien a la de una persona que insiste en un acercamiento utilitario, aunque espera un reconocimiento especial no sólo por su talento sino por su modestia y su disposición fraternal.

Muy presente en este carácter está el mecanismo de defensa llamado «racionalización», que supone atribuir a los propios actos una motivación diferente y socialmente más admirable o aceptable que la real -esencialmente la negación de la parte golosa y aprovechadora de la persona, en tanto que se despliega de forma llamativa un estilo generoso, dadivoso y servicial. Al describir un personaje de este tipo entre sus caracteres, Elias Canetti7 observa que «no deja que le ofrezcan siquiera una taza de café».

Un rasgo importante de este carácter, no mencionado aún, es el humor. El charlatán no sólo es un hablador simpático, sino persona que divierte y se divierte: sabe reírse de sí mismo (distanciándose así de sus emociones verdaderas), sabe divertir y también reírse de los demás, defendiéndose así de tomarlas completamente en serio.

Cuando inspeccionamos las observaciones de los clásicos en materia de carácter, vemos que el retrato del carácter goloso aparece en Teofrasto bajo el nombre de «locuacidad». De forma bastante significativa, Teofrasto, al definir la locuacidad, emplea una palabra esencial para captar esta caracterología: la incontinencia -en el sentido de una «incontinencia de palabra. Describe este tipo como aquel que está continuamente hablando y no deja tiempo para respirar.

> «Y cuando ha aturdido a unos pocos es quien luego se dirige a los grupos y se dedica a distraer a la gente que se reúne para hablar de un asunto. Va a las aulas o a la escuela de lucha libre y perturba a los alumnos que están tomando sus lecciones al cotillear con los maestros y los entrenadores.»

Evidentemente, la imagen que Teofrasto nos muestra es la de una persona que no sólo habla demasiado, sino que tiene un gran deseo de contacto, es narcisista y falto de delicadeza para con los demás:

> «Impide con su verborrea que se desarrolle el juicio o que se contemple el espectáculo en el teatro o que se coma a gusto en una cena (...)»

Con su locuacidad este hombre es paco receptivo, pero admite su defecto y acomoda la crítica de los demás. Es como si con esta muestra de amabilidad esperase la misma condescendencia por parte de sus víctimas; una indulgencia parecida a su propia indulgencia.

También encontramos al charlatán en el perfil del «traficante de noticias» de Teofrasto. En nuestros días vemos al traficante de noticias en la persona que está al tanto del último chismorreo o de las últimas publicaciones académicas; por tanto, tiene información que ofrecer a cambio de unos oídos que escuchen. Vemos aquí cómo la gula de contacto, la atención y el aprecio se adquieren por medio de las palabras.

Es claro que ya en tiempos de la Comedia del Arte este tipo humano era bien conocido y lo encontramos en la simpática figura de Arlecchino. Así lo presenta Caria Poesio en su libro sobre las máscaras italianas 8:



Arlecchino, Ilustración de Giorgio Sansoni.
@ Edizioni Primavera, Florencia,

> «Soy Arlecchino Batocio, de Bérgamo, humilísimo siervo de los señores. ¿Quién es ese hombrecito bajo el *tracagnotto*? Parece de goma, con sus saltos y cabriolas, con las piruetas que mezcla con las palabras. Usa una máscara de cuero con dos pequeños orificios para los ojos. Bello ciertamente no es, más bien al contrario. ¿Puede dar miedo? ¡No! Mira qué divertida es la forma cómo se mueve, su voz de papagayo, sus gestos vivaces que mezcla con los despropósitos que salen de su boca (...) No se sabe si es un poco estúpido o si pretende serlo, y sus enredos ciertamente los crea sin maldad, y termina siendo él mismo el más enredado en ellos. No tiene mucho deseo de trabajar, más bien poco, su oficio es el de servidor, sin jamás encontrar un patrón que esté contento de él. Su salario a menudo está hecho de patatas y bastonazos. Merecidos o no, allí está el problema. Que soy ignorante no es culpa mía, sostiene, y cuenta a quien quiere escucharle que cuando iba a la escuela ocurrió un curioso accidente: una vaca le comió los libros con mucho apetito. ¿Cómo podría interrumpirle una comida tan sustanciosa? No tuvo coraje. Dejó que la vaca le comiese el silabario, la tabla pitagórica y todas las demás fuentes de la ciencia, hasta la última página. Desde aquel día en adelante, pobrecito, no ha podido estudiar. No será una buena excusa, pero para Arlecchino la historia funciona, y él mismo es el primero en creérsela (...) Una cosa no le falta nunca: el hambre. Es un eterno hambriento. Cuando está finalmente por llenar esa gran vorágine que siente en el estómago, y

que parece durarle días, semanas, meses, noventa veces en cien algo se interpone entre él y su merienda. Y ahora sueña. Su nombre Arlecchino deriva de la palabra *lecchare* (lamer) en referencia al hambre y glotonería. (Probablemente primero se llamó Lecchino y luego Arlecchino.)»

ENEATIPO IV: LA ENVIDIA

He explicado antes que los caracteres IV y V se encuentran en la parte inferior del eneagrama, en oposición al IX. Los he caracterizado como los más sensibles, aquellos en los que predomina el sentimiento carencial, en contraste con el carácter excesivamente satisfecho de quien encubre su carencia y se desconecta de su necesidad.

El cuarto eneatipo (EIV) está entre el EIII y el EV. Se parece mucho a este último en lo carencial, y su proximidad al EIII se puede comprender al considerar que constituye algo así como una vanidad frustrada; se trata de una persona que tiende a culpabilizarse e inferiorizarse. En contraste con el EV, que es más intelectual, el EIV es más emocional; en tanto que el EV es retentivo de su energía y participación, pero desapegado de las personas, el EIV es apegado a las personas.

Puede expresarse la envidia de forma «decapitadora», según el prototipo de Caín que odia competitivamente a otro que tiene lo que a él le falta -al rico, al macho, al privilegiado-. Pero existe también la envidia admirativa del que se espolea a sí mismo en un afán autoexigente para estar a la altura de valores o modelos sociales con respecto a los cuales se siente deficiente.

He explicado ya a propósito del carácter masoquista, la idea de que el apego al sufrimiento es su defecto fundamental. Se explica este apego por una función manipuladora del sufrimiento. Por una parte, la maniobra de atraer amor a través de la intensificación de la propia necesidad y frustración; se dice: «Bebé que no llora no mama.» Por otra, el ponerse en el papel de víctima sirve a la exigencia frustrada a través de la culpabilización del otro; algo así como: «Mira cómo sufro por tu culpa y comprende lo que me debes en nombre de la humanidad y la decencia.» También se puede entender el dolor de los sufridores como una transformación del odio -que se torna en aparente perdón mientras que, desde una posición de sacrificio, «destruye» al otro-. Esta manera ha sido descrita por el psicoanálisis al hablar de cómo el otro se vuelve un «mal objeto».

Melanie Klein atribuye al niño de pecho no sólo la envidia, sino la fantasía de responder a la frustración transformando el «buen objeto» -que es el pecho materno- en un «mal objeto» lleno de excrementos. Exista tal «identificación proyectiva» en el lactante o se trate de una de esas interpretaciones «adultomórficas» de la primera infancia que Peter-freund9 ha criticado a sus colegas, resulta una buena metáfora del envilecimiento, desde la frustración culpabilizadora, en el masoquista adulto.

Otro mecanismo de defensa característico del envidioso es la «vuelta contra sí» (redescubierta por Perls y llamada «retroflexión» en el vocabulario de la terapia gestáltica). Se aplica especialmente a la agresión inconsciente que se torna autoagresión. En ninguno de los tipos humanos está tan presente el autorreproche, el odio de sí y la autodestrucción.

Un tercer mecanismo de defensa característico es la introyección. Tan cercano está el masoquismo caracterológico de la introyección que se puede entender como el

autoenvenenamiento crónico, resultado de haberse tragado (en su excesiva voracidad) un «mal objeto». Típicamente, la situación es la de una madre rechazante que la persona lleva dentro. En su afán de amor parece haber cedido a la fantasía inconsciente de que «tragar» al otro le produciría mayor satisfacción, pero sólo ocurre lo contrario.

Aunque no se encuentra en Teofrasto un retrato que se anuncie como el del envidioso, no es difícil reconocerlo en el carácter de su hombre «quejoso»10 que, como veremos, es también un pesimista.

> «Si un amigo le envía una ración de un banquete, le dice al portador: "Supongo que su patrón me considera indigno de su sopa y de su vino puesto que no me ha invitado al festín." Cuando su amada le colma de besos dice: "Me resulta extraño que me quieras con toda tu alma." Si ha comprado un esclavo a buen precio por haber regateado insistentemente con el vendedor, se dice para sus adentros: "Me maravillaría de que esté en buenas condiciones al ser tan barato".»

La forma vergonzosa y tímida del carácter envidioso encarna en la máscara francesa de Pierrot, aunque no menos apropiadas resultan las caricaturas que en su libro *Rejected Lovers* (Amantes hechizados) ha hecho William Steig del músico desesperado y de un personaje que grita «mamá» con gesto anhelante de abandono, mientras se siente caer en el abismo.

Una profunda observación acerca del apego al sufrimiento y del uso de éste para atraer la atención se refleja en el chiste de la señora a la que se oye intermitentemente quejarse en un tren nocturno: «Ay, ¡qué sed tengo!» Después de un buen rato, alguien que no logra dormir se levanta y le consigue un vaso de agua. Durante algunos instantes se hace el silencio y los pasajeros sienten alivio, pero luego se oye: «¡Qué sed tenía!»



William Steig, Rejected Lovers.

ENEATIPO V: LA AVARICIA

El EV parece haber concluido al comienzo de su vida que el mundo no le dará el amor que anhela y decide arreglárselas solo, minimizando sus deseos. Se distancia del mundo,

que le pide más que lo que le da y le obstaculiza más que lo que le ayuda -y hasta cierto punto lo «borra», lo olvida. Como el Siddharta de Hermann Hesse, parece decirse: «Sé esperar, sé ayunar, sé pensar.»

Quino ha caracterizado elocuentemente la autoprivación resignada que entraña la avaricia en el siguiente *cartoon* en que el vacío del ambiente se hace metáfora de una pobreza emocional.

En tanto que algunas pasiones suponen un ir demasiado intensamente hacia el otro, en este caso se trata de un movimiento de alejamiento de los demás. Es muy cierto lo que señaló Karen Horney: que la persona retirada no puede moverse *hacia* el otro en un gesto amoroso o seductor ni tampoco contra el otro: en el conflicto entre estas dos tendencias -de amor y de agresión- termina retirándose del campo de batalla. No es cálido ni fogoso, sino tibio; pero llega a ser una pasión su búsqueda de aislamiento y de soledad, su deseo de no ser interferido, invadido, exigido. Lo que otros buscan fuera, él lo busca dentro, o más allá del mundo interpersonal -en lo simbólico, lo abstracto o lo trascendente.

No sólo se trata de un carácter próximo al miedo, sino de una forma de éste: un miedo a quedarse vacío, a no tener, a no poder. Entraña una posición de impotencia y pasividad ante la vida.

También está en relación de vecindad con la envidia, y se puede decir que comparte con este carácter el sentimiento carencial; pero se trata de una envidia paralizada por el miedo, que en vez de aproximarse al otro desde el deseo, renuncia a lo que siente inalcanzable.



© Quino, Gente en su sitio, Editorial Lumen, Barcelona, 1986.

Mucho se ha hablado en el psicoanálisis acerca de cómo las personas esquizoides se desconectan de su necesidad del otro por la fantasía de que su magnitud sería inaceptable, incompatible con la vida, que su voracidad y dependencia las llevarían a «devorar» al otro; igualmente presente está el temor a ser devorado: su propia necesidad pondría a estas personas en situación de que el otro las utilizase, lo que no deja de ser verdadero: cuando entran en relación de dependencia se sobreadaptan al otro de tal forma que olvidan sus necesidades y precisan reconectarse con su mundo interno en la soledad. Al pensar que desear es demasiado, surge la resignación. Forma parte de este carácter decirse: «¿Vale la pena hacer un esfuerzo? ¿Vale la pena insistir?» Hay una pérdida de intensidad acoplada a una desesperanza. La resignación entraña apatía. Y ese «¿Vale la pena?» está ligado a su visión del mundo. Le parece que no va a encontrar nada profundamente satisfactorio. Anticipa el ser decepcionado como lo fue cuando pequeño.

Puede afirmarse que se establece un círculo vicioso por el cual la misma prohibición de la avaricia le presta una intensidad que, a su vez, redunda en su negación. El tabú de la codicia engendra codicia, que, a su vez, estimula la prohibición de querer nada para sí. El resultado es un egoísmo culpable que no pide nada ni acepta que le den lo que secretamente desea. Algo semejante ocurre con el deseo de privacidad: se complica con la culpabilización, y el resultado es que, para ocultarse del otro, la persona termina teniendo que olvidar su propio secreto.

Aparte de la resistencia a *dar*, es propio de la «retentividad» de este carácter el no *darse*, que se manifiesta en estar sólo a medias en lo que se está, o en participar en las cosas preguntándose si no estaría mejor reservarse para otras. Igualmente se resiste a expresarse, particularmente en lo que se refiere a la comunicación de emociones. Son difíciles los compromisos, como resultado de un deseo de economizarse para una posible mejor inversión de las propias energías. Como resultado, el avaro es un simple observador de la vida, sin apenas vivida y desperdiciando tanto oportunidades como talentos.

El mecanismo de defensa característico de este carácter es aquel que Freud designó como «aislamiento» para significar la separación de unos contenidos mentales de otros, así como la compartimentación o separación de ideas y sentimientos. El resultado es una buena capacidad analítica y una dificultad en ver el aspecto global de las situaciones y su significado.

Tras definir la tacañería como «una ausencia de generosidad en lo que atañe al gasto», Teofrasto retrata al hombre tacaño de la manera siguiente:

> «Cuando en la asamblea se piden donaciones voluntarias para el Estado, se levanta silenciosamente y desaparece de la asamblea (...) En la fiesta en honor a las Musas, a fin de no tener que hacer ningún desembolso, impide que sus hijos vayan al colegio con el pretexto de que están enfermos (...) Se lleva él mismo a casa la carne que compra en el mercado y lleva las verduras en el pliegue de su vestido. Se queda en casa cuando da a lavar su manto.»

Esta imagen de la más estricta economía del gasto es un poco más compleja que la idea que se podría considerar *a priori,* pues nos sugiere que esa mezquindad no sólo indica el deseo de no gastar y el sacrificio de los deseos personales en pro de la avaricia, sino además una negación de las necesidades y los deseos de los otros. En virtud de esta

asociación, la palabra «tacañería» no sólo habla de economía, sino más específicamente de una ausencia de generosidad en el gasto, tal y como define Teofrasto.

Como distinción de la tacañería, Teofrasto habla de la avaricia como «el afán de perseguir una ganancia sórdida» y da un retrato caracterológico en el que, junto a estos rasgos tacaños, se encuentra el aspecto codicioso de este tipo (que, en suma, aparece como desinterés y resignación):

> «La persona aquejada de este defecto es capaz de, en un banquete organizado por ella, no servir pan en cantidad adecuada y de pedirle un préstamo al huésped que ha acogido en su casa (...) Si vende vino, aun siendo a un amigo, lo mezcla con agua. Lleva a sus hijos al teatro el día que la entrada es libre (...) Hace que su criado cargue exceso de peso y para colmo le da menos comida que el resto de los amos (...) Si considera que alguno de sus amigos ha comprado algo barato, se lo compra y lo vuelve a vender para sacar un beneficio.»

Entre los personajes de la Comedia del Arte, tal vez el que más evoque este carácter sea uno que parece caminar sin que sus pies toquen el suelo: Stenterello. Los muchachos en la calle se burlan de su ensimismamiento, de sus ropas y su aspecto de sonámbulo. Extrañas palabras y símbolos cubren su chaqueta como señal de su interés por la magia y los conocimientos misteriosos. Su nombre alude a la pobreza —que acompaña su falta de mundanidad.

Una historieta de Pfeifer ilumina la forma en la que el ocultamiento del deseo en el EV alimenta la pasividad. Muestra a un sujeto que explica: «Vivo en una concha, que está dentro de una pared, que está dentro de una fortaleza, que está dentro de un túnel, bajo el mar. Aquí estoy seguro y tranquilo. A salvo de ti. Tranquilo de que no vas a perturbarme.» Se ve a una mujer que pasa en un bote remando por encima de todo esto, en tanto que él continúa: «Si verdaderamente me quisieras, me encontrarías. »

Hemos hablado hasta aquí de dos caracteres alegres y encantadores, y luego de dos caracteres insatisfechos y problemáticos. Abordaremos ahora un tercer grupo —que incluye los eneatipos I (la ira) y VIII (la lujuria)— constituido por dos caracteres agresivos: agresión reconocida en un caso (EVIII) y agresión negada en el otro (EI).

Tanto el EI como el EVIII son avasalladores y los anima un afán de conquista. Pero en tanto que el EVIII toma partido por lo antisocial, de modo que la rebelión a las normas sociales adquiere un valor positivo, en el EI la agresión es racionalizada.

ENEATIPO VIII: LA LUJURIA

Una sexualidad intensa sujeta a un mínimo de restricciones no es lo único que da al EVIII un carácter excesivo. El consumo de energía, el gusto por los estímulos intensos, la atracción por la violencia y el riesgo, y la manifestación efusiva del entusiasmo constituyen expresiones alternativas de la lujuria. Además de ser una persona intensa, el

lujurioso es una persona fuerte; como si la dureza constituyese para él una forma de intensidad: una coraza que le permite recibir los más fuertes golpes.

Parecerían cosas contrarias, la intensidad y la dureza. La intensidad sugiere vida; la dureza es una forma de muerte. Si bien se puede decir que son opuestos, sin embargo, el hecho de que coexistan trasluce una íntima relación: el aspecto intenso y «dionisiaco» del carácter puede comprenderse como sobrecompensación de una secreta insensibilidad. La gran vitalidad del EVIII es la expresión de una pasión: la demostración de que está vivo por parte de alguien que sufre una especie de encallecimiento psíquico. Por otra parte, la búsqueda de intensidad a través del placer y del poder lleva a la insensibilización —ya que el triunfo exige invulnerabilidad e insensibilización con respecto a las consecuencias que la propia gratificación tenga para los demás.

Ichazo designaba la «fijación» del EVIII como venganza, y en ello coincide con el énfasis de Karen Horney en su descripción de los triunfadores agresivos. Pero la venganza que aquí se trata no debe confundirse con la venganza visible que solemos asociar al término: no es la de aquel que se venga hoy por lo de anteayer o lo del año pasado, sino el desquite instantáneo del que responde a la agresión con agresión, y una venganza continua y a largo plazo en respuesta a la situación de sufrimiento infantil. Así como la frustración original estuvo vinculada a la debilidad y la relativa impotencia de la infancia, la estrategia principal será posteriormente la de apoderarse del poder: tener el dominio de la situación, colocarse por encima, mostrarse fuerte. Es una estrategia de matonismo, de apoyo en la fuerza. En tanto que el carácter contrafóbico busca un poder-autoridad que se apoya en la culpabilización, aquí se trata más bien de un poder-hacer que, a su vez, se apoya en la amenaza. En tanto que la tendencia del EVI culmina en la megalomanía, por la cual el individuo se torna un gigante poderoso, la culminación del ansia de poder del EVIII es la del abuso criminal.

En mi libro *Enneatype Structures*[11] describí este carácter un poco folklóricamente a través de la expresión norteamericana *Corning on Strong* que alude a una expansividad avasalladora, y la idea me fue inspirada por una caricatura de una muchacha que hace caer al novio de su silla sin darse cuenta cómo.

Se trata de un carácter atropellador que la mayoría de las veces no tiene conciencia de cómo avasalla. Simplemente, aprendió muy temprano en la vida que para lograr las cosas era menester autoafirmarse y ponerse manos a la obra. Este carácter excesivamente activo, que tanto dista (en su exagerada autonomía) de la patología de los dependientes, es también patológico en tanto que la dependencia es negada. Ya Wilhelm Reich describió un carácter «fálico-narcisista». Como esta expresión sugiere, se trata no sólo de aquel que es duro y lujurioso, sino de aquel con una característica tendencia exhibicionista. Sin embargo, la exhibición del propio poder o superioridad difiere profundamente de la vanidad, por cuanto constituye más un medio al servicio del triunfo práctico que un caso de triunfo práctico al servicio del aplauso: a nadie le importa tan poco lo que piensen de él los demás.

Los mecanismos de defensa del EVIII son la negación —una forma de negación del dolor— y la incomodidad psicológica, que he propuesto llamar simplemente «insensibilización». Una anécdota explica este último término: En un viaje a México, Nasruddin se encuentra al amanecer con un hombre que yace en un charco de sangre con un puñal clavado en el pecho bajo la débil luz de un farol callejero. Alarmado, le pregunta si sufre mucho, y el rudo valiente le contesta: «No más, mano, que cuando me río.»

Por lo que se puede apreciar en la obra Caracteres de Teofrasto, este tipo debía ser bastante común en el siglo III a. C, pues entre las treinta caracterizaciones de esta colección hay seis descripciones que encajan con formas del tipo lujurioso, muchas más de las que puedo encontrar respecto a otros tipos del eneagrama.

A uno lo llama «cínico temerario»[12], y lo define como el sujeto capaz de tener el descaro de hacer o decir cosas vergonzosas:

> «El cínico [desvergonzado] es un tipo de hombre que presta juramento a la ligera, tiene mala reputación e insulta a los potentados. Tiene un carácter vulgar y es capaz de todo. Por descontado, no le importa bailar el córdace[13,] sin estar bebido y sin llevar una máscara en un cortejo.»

La definición de Teofrasto del cinismo (o desvergüenza) se queda corta en comparación con su descripción, pues retrata a un carácter que no sólo da poca importancia a la opinión de los demás, sino al que no le disgusta ninguna ocupación por infame que sea. También nos dice que «dejó a su vieja madre morir de hambre», lo cual da muestra de la falta de sentimientos humanos y de su hostilidad generalizada. Asimismo, afirma que el cínico (o desvergonzado) «es arrestado por robo y pasa la mayor parte de su vida más en la cárcel que en su casa», lo cual refleja una clara indiferencia ante la opinión pública y el bienestar de los demás; en definitiva, su disposición es antisocial.

En este mismo retrato se descubre otro rasgo importante del carácter: el exhibicionismo, también característico del EVIII:

> «Podría ser uno de esos que forman en torno a sí y convocan a un corro de gente *y,* luego, con una voz potente y cavernosa, apostrofan y entablan conversación con ellos[14] (...) No encuentra mejor ocasión para dar muestras de su cinismo [desvergüenza] que cuando hay una fiesta pública.»

Nos dice Teofrasto que el cínico [desvergonzado] «es el dueño de una taberna, ejerce de proxeneta o es recaudador de impuestos» y que «suele hacer su ronda por las tabernas, las pescaderías y las tiendas de salazón, y las ganancias que va obteniendo de su recaudación las guarda en su boca».

Todo esto refleja un rasgo que Teofrasto elige como nombre de otro de sus caracteres: «el amigo de la chusma».[15] De nuevo aquí su definición no es tan compleja como los atributos que literalmente sugiere: afición por asociaciones con personas de bajo linaje y sujetos que son vistos con desdén por los refinados y los que aceptan la ley:

Nos dice «”Tener amistad con la chusma" [afición por la maldad] significa simplemente una inclinación por lo perverso.» El carácter que menciona podría, con igual propiedad, describir al cínico [desvergonzado], pues éste tiene una visión tal de las cosas que supone una invalidación cínica [desvergonzada] de los valores cotidianos.

> «Si hablan los honestos, él mantiene que la honestidad es innatural y que todos los hombres son iguales, y recrimina a quien es honrado. Afirma con toda tranquilidad que el malvado es un hombre que se ha liberado de prejuicios.»

En la observación que hace Teofrasto sobre su defensa de los oprimidos podemos ver algo más que rebelión y cinismo [desvergüenza]; hay también un espíritu vengativo implícito en su sentido de justicia y algo de genuina empatía, como tendremos ocasión de

comprobar (a pesar de que, por lo visto anteriormente, no tiene ni la más mínima empatía por su propia madre).

Teofrasto habla de la falta de escrupulosidad como «la indiferencia ante la reputación por el interés de obtener ganancia infame», y nos da una imagen general de este tipo en la que destaca su indiferencia ante la reputación, pero ahora en compañía de la ganancia, lo que en definitiva es hablar de la codicia.
En la galería de retratos encontramos próximo a este carácter el del «grosero»:

> «La grosería no es difícil de definir; es la burla molesta y desagradable (...) El grosero es la clase de sujeto que, cuando se encuentra entre mujeres respetables, se levanta la ropa para exhibir sus genitales (...) Se para frente a la barbería o la perfumería y dice a los clientes que se va a emborrachar.»

Por ultimo, podemos encontrar el sello del eneatipo VIII en el «maleducado»[16] «El maleducado es quien, si alguien le pregunta: "¿Quién es ése?", replica: "¡No vengas a molestarme!"». Se hace evidente que la persona así descrita no es sólo maleducada, sino desconfiada: «A los que le dan muestras de estima y le envían algún obsequio, les dice que algo se traen entre manos.» También es hostil: «Es incapaz de perdonar a quien le mancha, le empuja o le pisa por accidente.»

Entre las máscaras italianas encontramos el EVIII encarnado en Brighella, un charlatán de feria que aconseja que las mentiras sean como las albóndigas: grandes.

«Brighella, es un tipo de ojos brillantes y maliciosos bajo una máscara de cuero, con labios gruesos y bigotes vueltos hacia arriba, y una vestimenta blanca.

»Sí, mi vestimenta es blanca, dice Brighella, significa que tengo carta blanca para hacer y deshacer como me place. ¿Y el verde de los adornos? Ah, eso es otra cosa. Verdes quedarán siempre los deseos de mis clientes: es decir, insatisfechos. Promesas hago muchas, pero otra cosa es mantenerlas.

»Su nombre, Brighella Cavicchio, deriva de briga, engaño, trampa, asunto poco claro, y también evoca las dos primeras sílabas de brigante. Es un personaje que nos llega del siglo XIV, de la alta Bérgamo, reputada por la gente astuta, en tanto que en la baja Bérgamo están los bonachones, más semejantes a Arlecchino o a Pulcinella, que aunque armen líos lo hacen con buena intención, pobres diablos, para arreglárselas.

»El caso de Brighella es diferente. Engaña a los demás por gusto; es un gran cocinero de engaños: los hace grandes y decorados como tartas de novia.

»Es así como proclama, sin vergüenza, en la plaza pública: tengo talismanes para todos, piedras triangulares perfectas, recogidas en la lejana India, salva de todo peligro a quien la posee, también preparo emplastos magnéticos que sanan en veinticuatro horas el reumatismo o el mal del hígado, fabrico lociones para los calvos, y filtros mágicos para las jóvenes que buscan marido.

»Se ríe Brighella del público de la feria, de los asentados en la plaza, de los sirvientes credulones y los patrones ancianos.» [17]



Brighella, Ilustración de Giorgio Sansoni.
@ Edizioni Primavera, Florencia,

ENEATIPO I: LA IRA

El hecho de que el mecanismo de defensa del carácter obsesivo sea la «formación reactiva», que a través de la compensación transforma contenidos psíquicos en sus puestos, hace que la ira de los iracundos constituya una pasión menos visible que el orgullo de los orgullosos o la lujuria de los lujuriosos. En tanto que un envidioso puede no querer ver su envidia, y por lo tanto negarla, o uno que teme mucho tener miedo ignora su temor, la negación de la ira en el carácter perfeccionista parece un caso especialmente acusador de inconciencia, y convierte en particularmente inepto el término «iracundo» para sugerir la personalidad aparente de su portador.

El «iracundo» es típicamente aquel que va de bueno por la vida. A menudo, en el mundo moderno, es un pacifista. A una madre «iracunda» probablemente no le gustará que su hijo tenga juguetes bélicos o soldados de plomo. El potencial agresivo en su *psiquis* está sobrecompensado por algo mucho más aparente: el mandato ético de no agresión. Y es que el carácter perfeccionista es usualmente el de un moralista, o si no, el de una persona en la que llama la atención su entusiasmo por las reglas, las normas, las buenas intenciones y los nobles propósitos. Para nadie es tan cierto el refrán que dice:

«De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno.»

Alguna vez describí este carácter como el de una «virtud iracunda», expresión que refleja tanto el aspecto pasional-emocional del carácter como su «fijación» o perspectiva equivocada sobre la vida: la idea de que no se vale nada ni se merece el amor a menos que se sea perfecto. Esto lleva a que esta persona, tan característicamente devota y preconizadora de la bondad, sea en exceso crítica y poco tierna. Poder amar sólo lo perfecto es, ciertamente, una forma de no poder amar.

La autoimagen de buena persona, sin embargo, se mantiene con una dieta continua de buenas intenciones y buenas obras, y con la racionalización de la ira perfeccionista como una noble lucha por altos ideales.

Hay perfeccionistas que se identifican más con su imagen idealizada que con su imagen denigrada, por lo tanto se sienten superiores por su excelencia, al mismo tiempo que infravaloran a sus semejantes. En inglés circula la expresión *Holier than Thou* (más santo que tú), que viene bien al caso: hace referencia a la tendencia a exaltar la propia nobleza y ver exageradamente el aspecto plebeyo o no cultivado del otro. Se ha caricaturizado a los ingleses por su excesiva inclinación a sentirse en lo correcto y percibir a los otros como salvajes —particularmente en los tiempos del imperio y sus colonias—. Corresponde esta variante a una persona rígida que espera que el mundo entero se adapte a él, que lo escuche e imite su noble ejemplo, en tanto que se identifica con su yo idealizado.

Otros, comparativamente, se critican más a sí mismos, tienen mayor contacto con su yo denigrado. Impresiona sobre todo en ellos el respeto a la excelencia ajena, así como su menor tendencia a erigirse en autoridad, a diferencia de los rígidos. Se trata, en cambio, de personas cuyo perfeccionismo nunca llega a verse satisfecho; nunca sienten que han hecho las cosas suficientemente bien como para quedar en paz. Podemos caracterizarlos como individuos preocupados.

Cuando nos trasladamos del discurso religioso a la observación de la vida humana por parte de los escritores que se han especializado en el análisis del carácter, apreciamos que el síndrome de personalidad que nos ocupa se ha estudiado desde la Antigüedad, aunque no en el sentido iracundo que hoy día denominamos «psicodinámica».

Teofrasto describe entre sus caracteres uno al que denomina «el oligarca», y define la oligarquía como «el afán de mando que aspira al poder y la riqueza». El oligarca aquí retratado va más allá de una combinación aristocrática de presunción, refinamiento y dominio no reconocido. Nos dice que tiene ciertas frases constantemente en su boca, expresiones que aluden a los sentimientos aristocráticos, el desdén y la ceremonia.

> «Conviene que, reuniéndonos entre nosotros mismos, tomemos determinaciones sobre estos asuntos y nos alejemos de la muchedumbre y del ágora. Pongamos punto final a nuestras participaciones en las magistraturas, y de esta manera a las críticas y a los honores de esta chusma. Es preciso que en esta ciudad o gobiernen ellos o nosotros» (...) «El oligarca nunca sale antes del mediodía; su manto está cuidadosamente colocado, su barba pulcramente aseada y sus uñas bien cortadas» (...) «Les disgusta sentarse en la asamblea al lado de algún sujeto sucio y harapiento.»

En las máscaras italianas, el doctor Balanzone va todo vestido de negro —algo usual en los doctores del siglo XIV—, con un gran cuello blanco, puños blancos de pliegues y un gran sombrero negro en la cabeza. Es un sexagenario de aire profesoral y origen bolones, en referencia a la antigua universidad; una caricatura, en definitiva, de los que hacen alarde a cada momento de sus conocimientos.

Su nombre remite a la balanza —símbolo de la justicia—, ya que se vanagloria de ser un famoso representante de la ley. Siempre está a punto de subirse a la cátedra para aleccionar a los demás. Aunque sea para comentar el suceso más insignificante, recurre a

largos discursos llenos de palabras latinas. Declara conocer a fondo la gramática, la lógica, el derecho, la filosofía, la física, la matemática y la geografía.



Doctor Balanzone. Ilustración de Giorgio Sansoni.
@ Edizioni Primavera, Florencia,

Semejante pedantería y distracción de lo esencial refleja la anécdota de un profesor de francés que, justo antes de morir, sentencia: *«Je meure».* O bien, *«Je me meure»* —que de ambos modos puede decirse.

ENEATIPO IX: LA PEREZA

La acidia o pereza psicológica es también inercia espiritual, y el EIX entraña no sólo un no querer saber —una «política de avestruz»—, sino una sobreestabilidad, una resistencia al cambio. Se trata, por lo general, de una persona sobreadaptada a los deseos de los demás, demasiado complaciente y de poca iniciativa. Su estado interior es algo así como un ir medio dormido, medio muerto por la vida. Se trata de un carácter desapasionado, flemático, aunque frecuentemente el apagamiento de sus deseos personales coincide con una disposición jovial y gregaria. En las relaciones humanas, sin embargo, es una

persona demasiado abnegada, demasiado resignada, pasiva, conformista; es generalmente una persona sencilla, «sin problemas» —aparte de su excesiva intolerancia a lo problemático y su excesiva dificultad a la hora de decir «no», que a menudo la hace blanco de la explotación.

Parecería que hay menos que decir del EIX que de otros caracteres en vista de la gran simplificación de su vida psíquica. Su tendencia a olvidar sus propias necesidades en una excesiva complacencia coincide, aparentemente, con el ideal cristiano, y el no molestar a nadie no encuentra un lugar claro entre las categorías diagnósticas actuales de personalidades aberrantes. Incluso uno de los mecanismos de defensa que le caracterizan (que Freud llamó de «renuncia altruista») se ha considerado menos patológico que otros en virtud de su función social. Pero la ventaja del EIX (así como la desventaja de los eneatipos IV y V, en el otro polo del eneagrama) es más aparente que real, ya que su altruismo automático y compulsivo no resulta éticamente mejor que otros. Más bien puede decirse que en este carácter el mal es menos visible.

En su descripción del «hombre torpe», Teofrasto llama nuestra atención sobre una pereza cognitiva que es característica del eneatipo IX, una obnubilación no sólo intelectual sino espiritual: «La torpeza podría definirse como una lentitud de la mente en palabras y acciones.»

Algunos de los ejemplos que pone en su descripción atañen al despiste; otros reflejan no sólo la falta de atención, sino la carencia de interés intelectual: «Si va al teatro, se queda dormido y, cuando termina la obra, todo el mundo se va y se queda solo en la sala.» Este comportamiento en particular del «hombre torpe» puede interpretarse también como una falta de sofisticación cultural, la cual es consecuencia de una pereza y concreción intelectual que conduce a otro carácter que Teofrasto denomina «la rusticidad».

Aunque define «la rusticidad» como una ignorancia carente de modales, su retrato sugiere algo muy cercano a una mentalidad cerrada. El énfasis se pone aquí en la estrechez de intereses, en un exceso de concreción y una limitación de la vida en favor de la funcionalidad. De forma implícita también alude, no a una simple falta de refinamiento, sino a una desespiritualización:

> «Calza unos zapatos mayores que su pie y habla con un gran vozarrón. Desconfía de amigos y parientes y confía sus mayores secretos a la servidumbre (...) Por ninguna otra razón se detiene o se inquieta en la calle; pero, en cambio, se queda parado mirando cuando ve un buey, un asno o un macho cabrío.»

Entre las máscaras italianas se reconoce el eneatipo IX en la de Gianduia. Explica el libro de Carla Poesio al respecto:

> «Hoy en día existe un tipo de chocolatinas llamado *gianduiotto* en honor de Gianduia, máscara antigua del Píamente, y se llaman así por los Giandujott, los hijos de Gianduia. Es difícil encontrar un muchacho más alegre, más sano, que esté tan a gusto como él. Tal vez porque son campesinos. Su madre Giacometta y su padre Gianduia han originado una familia numerosísima. Es difícil decir cuántos son los Giandujott.



Gianduia, Ilustración de Giorgio Sansoni.
@ Edizioni Primavera, Florencia,

»Le gusta visitar las diversas hosterías de la ciudad y su humor y alegría divierten a los presentes. No es bello pero sí simpático. Regordete de buen color, expresión un poco ingenua, siempre es fácil burlarse de él.»

ENEATIPO III: LA VANIDAD

El uso corriente de la palabra «vanidad» corresponde a la imagen con la cual la iconografía católica representa el orgullo o *supervía:* una mujer que se mira al espejo. Pero la imagen física no es el único foco posible del deseo de presentar una buena imagen, y seguramente más repercusiones sociales tiene el deseo de brillar en el mundo social o el afán de éxito financiero. Además, el deseo de ser más brillante y tener más éxito conlleva el desarrollo de una habilidad, y va aparejado a una disposición activa, práctica, expedita y eficiente que no es menos característica de este estilo de personalidad.

Una excesiva vanidad implica una excesiva orientación según los valores ajenos; lo socialmente cotizado pasa a tener más importancia y la persona se vuelve enormemente imitativa, «mimética». Además, la conformidad con modelos exteriores implica el desarrollo de un gran control de sí mismo que lleva a la superficialidad. El sociólogo norteamericano David Riesman describió este fenómeno al que denominó *other-directedness* (orientación extrínseca); se trata curiosamente de un carácter que no aparece en el manual diagnóstico norteamericano DSM-III; y se entiende que así sea puesto que se trata de un carácter alegre, extravertido y agradable para quienes lo rodean.

Erich Fromm, sin embargo, llamó la atención sobre él, como antes he explicado, con su concepto de «orientación mercantil». La tesis de Fromm, según la cual se trata de un carácter que ha surgido en el mundo moderno por influencia del mercado, no me parece aceptable. Claramente Teofrasto conocía el tipo de la persona vanidosa.

Teofrasto incluye tanto los casos de aquellos preocupados por el brillo y el estatus como otros más específicos cuya preferencia es llevar el pelo corto y los dientes aseados y blancos.

Tomo como referencia su propio texto:

> «Vanidad es el deseo infeliz de distinción.[18] El hombre vanidoso es aquel que cuando se le invita a una cena quiere sentarse al lado del anfitrión. Lleva a su hijo a cortar el pelo a Delfos. Tiene un esclavo negro que le acompaña en sus paseos. Cuando paga una mina de plata, procura que sea con monedas nuevas. Tiene un grajo domesticado en su casa para el que ha comprado una escalerilla y hace un escudito de bronce, a fin de que suba a saltitos los peldaños. Si sacrifica un buey, clava la testuz en la puerta de entrada de su casa, para que todo el mundo vea que ha sacrificado un buey. (...) Consigue de sus compañeros de asamblea el honor de anunciar a sus conciudadanos el resultado del sacrificio y se viste para la ocasión con una túnica blanca y una guirnalda en la cabeza. Se sube a la tribuna y proclama: "Atenienses, los senadores hemos hecho los debidos sacrificios en honor de la Madre de los dioses. Los augurios son favorables." Y cuando ha hecho su proclama se marcha a casa para anunciar a su mujer el increíble éxito que ha cosechado. Se corta el pelo con mucha frecuencia y cuida que sus dientes estén bien blancos; se cambia de ropa, aunque se encuentre en buen estado y va muy perfumado. En el ágora frecuenta las mesas de los banqueros, frecuenta los gimnasios en los que se entrenan los efebos; en el teatro se sienta cerca de las personas que ostentan cargos importantes.
>
> »No compra nada para su uso personal, pero sí para sus amigos extranjeros: aceitunas para Bizancio, perros de Esparta para Cícico y miel de Himeto para Rodas. Luego, tiene a toda la ciudad informada de sus hechos.
>
> »Posee un pequeño gimnasio con una pista para juegos de pelota y va por la ciudad ofreciendo a sofistas, maestros de armas y músicos para que allí actúen; y cuida de llegar tarde a la exhibición para que las gentes digan: "Es el dueño del gimnasio".»

El defecto fundamental de la persona vanidosa es la falsedad, la inautenticidad, su confusión entre la imagen que ofrece al mundo y su propia realidad. Más que una falsificación de los hechos, esta falsedad entraña un punto de vista particular sobre ellos. A diferencia del orgulloso, que exagera sus méritos, aquí se trata de una confusión en relación a los criterios de valor, que son externos y excesivamente concretos. Es el tipo de mente al que se refiere el Principito cuando habla de adultos a quienes les gustan mucho los números, que preguntan qué edad tiene alguien y cuánto gana, pero a quienes no se les ocurre preguntar si colecciona mariposas.

Un mecanismo de defensa prominente en este carácter es la negación, por la cual se afirma que algo no es verdad para distraer(se) de la conciencia de que lo es. También es marcada la tendencia a la identificación, particularmente en el sentido de un modelarse de manera imitativa en torno a patrones extrínsecos.

Entre las máscaras italianas encontramos el personaje de Florindo. Dice de él Carla Poesio.

«¿Es inteligente o tonto, corajudo o vanidoso, es ignorante o sabio este gentilhombre vestido con tanta elegancia, con un tricornio de terciopelo ornamentado de pequeñas valiosas plumas y bien apoyado con la mano experta sobre la peluca rizada? No se sabe bien, depende de las ocasiones. Tal vez no se interese en saberlo. Lo que sí se puede decir sin vacilación es que es bello y elegante, que busca muy bien las palabras, los gestos como el buen vestir. Parece hecho para el rol de enamorado. No nos preguntemos más.

»Sus dedos están cargados de anillos, de la panza le pende una cadena con muchos *ciondoli* y dos relojes. Sí, dos; porque este señor quiere que se note que siempre tiene la hora exacta, pues puede controlar con un reloj más que el común de las personas.

»Ante las damas es largo en las ceremonias. Fijaos qué obra maestra es su manera de inclinarse —apoya una mano sobre el corazón mientras que con la otra hace un amplio semicírculo con el tricornio emplumado.

»Su elocuencia está hecha de complicados discursos, de palabras bien buscadas, que sobrepasan el lenguaje de todos los días.»



Florindo, Ilustración de Giorgio Sansoni.
@ Edizioni Primavera, Florencia,

ENEATIPO VI: LA COBARDÍA

Seguramente el miedo se ha conocido en todos los tiempos. La descripción que conozco que más se acerca a una descripción técnica, por el contexto en que ocurre, es la del cobarde en los caracteres de Teofrasto.

Tras definir la cobardía como «una cierta deficiencia del espíritu causada por el miedo», Teofrasto nos describe al cobarde como la persona que cuando hace una travesía

> «... confunde los acantilados de la costa con naves de piratas y desde el momento en que el mar se pone picado pregunta entre la tripulación si son iniciados en la navegación (...) Cuenta a la persona que se sienta a su lado que anoche tuvo un sueño de mal augurio (...) y finalmente ruega que lo desembarquen. En el transcurso de una expedición militar, y cuando la infantería entra en combate (...), dice a sus camaradas que con la prisa se ha olvidado la espada; va corriendo a su tienda y esconde la espada debajo de su almohada y deja pasar mucho tiempo como si estuviera buscándola (...) Si ve a un amigo que lo traen herido, va corriendo hacia él, le da ánimos y le coge debajo de los brazos y ayuda a cargarlo. Después le atiende y quita la sangre de sus heridas y, sentado a su cabecera, le aparta las moscas. En una palabra, hace de todo menos luchar contra los enemigos. Cuando el trompeta toca generala, él, sentado en la tienda, protesta diciendo: "Vete a paseo, es que no vas a dejar que este pobre hombre coja el sueño por culpa de tu estruendoso ruido." Cubierto de la sangre del otro hombre, sale de la tienda para ir al encuentro de los soldados que vuelven del campo y cuenta que ha salvado a uno de sus compañeros como si hubiese puesto en juego su propia vida.»

Aunque Teofrasto no podía cometer el error de no incluir al cobarde en su galería de caracteres aberrantes, el eneatipo VI no sólo se relaciona con la cobardía, sino también con la superstición (tema de otro de sus caracteres) como elemento particularmente asociado al individuo abiertamente miedoso en comparación con las variantes agresiva y rígida de este eneatipo. Teofrasto es consciente de la conexión que existe entre la superstición y el miedo cuando dice: «La superstición podría ser simplemente la cobardía respecto a lo sobrenatural.»

Ejemplos de la forma contrafóbica del carácter suspicaz son el Capitán Ahab de *Moby Dick y* Macbeth, que vive en guardia ante ataques imaginarios por su secreta culpa. Se trata de personas combativas que en su mayoría desconocen que haya miedo en su combatividad y su pugnacidad, y que aparecen ante los demás como animados de una extraordinaria valentía.

Otra forma del carácter suspicaz, que he llamado «carácter prusiano», es típica de la persona que se mueve según términos jerárquicos, con un implícito miedo a no cumplir con su deber o con lo que requiere un cierto código, ideología o fe. Es el individuo al que suele llamarse *true-believer,* el fanático. En tanto que los otros dudan, éste se protege contra la duda —un Quijote, a quien los «Sanchos» en particular llaman la atención por lo que, desde su punto de vista, es rematada locura.

El miedo a equivocarse, que en el tímido se manifiesta como excesiva sumisión, evasión de la responsabilidad de decidir, vacilación y excesiva cautela, y que en el fuerte —contrafóbico— se manifiesta en agresividad, lleva aquí a una obsesiva devoción por los ideales grandiosos.

El defecto principal detrás del clima emocional de la suspicacia es lo que se podría llamar «autodemonización»: una autoacusación que implica una visión culpable de sí. El miedo mismo es, implícitamente, un miedo a la transgresión, a la culpa, al castigo y la condenación que implica salirse de lo que prescribe una tácita autoridad en el mundo interior.

La fusión de autoridad y acusación en este carácter constituye, puede decirse, una mala autoridad, una autoridad agresiva que se opone al bien del sujeto y apunta a un mecanismo de defensa descrito por Anna Freud como «identificación con el agresor»; esto es, defenderse de la agresión externa incorporándola. Para no estar en disonancia con ella, el individuo hace suyo el juicio del acusador en un acto que resulta un completo autoaplastamiento.

A manera de complemento de las descripciones dramáticas de la literatura y la psicopatología, aquí van algunas viñetas humorísticas. Como ilustración del carácter suspicaz vacilante, sirva el cuento que dice que cuando uno se encuentra a un gallego en una escalera no sabe si va subiendo o bajando, y que éste contesta suspicazmente a quien se lo pregunta: «¿Y para qué quiere usted saberlo?» La caricatura del carácter suspicaz fuerte (contrafóbico) es Popeye, con su invulnerabilidad, sus músculos y sus ojos salidos de las órbitas (de donde procede su nombre: *pop-eye,* ojo saltón).

Entre las máscaras italianas, el Capitán Spavento se empeña en mostrar cuan bello, potente, temible y, sobre todo, valeroso es. A diferencia de otros, no lleva máscara, pero sí una expresión feroz, así como unos bigotes vueltos hacia arriba que parecen «perforar el cielo». Dice ser un gran soldado, pero en realidad es un fanfarrón, a quien más que combatir le gusta contar batallas imaginadas. Se le conoce por diversos nombres: Escupe Fierro, Bombardón, Sangre de Fuego, Capitán Mata-Moros, Capitán Cocodrilo.



Capitán Spavento, Ilustración de Giorgio Sansoni.
@ Edizioni Primavera, Florencia,

Sean cuales sean las empresas de este personaje, sólo él las puede contar, porque nadie jamás lo ha visto guerrear contra un enemigo verdadero. He aquí cómo amenaza a un adversario: «Si te pateo en el trasero, te mando derechito a Turquía, si no a quemarte el pelo en la esfera del sol.»

Se le representa a menudo junto a un siervo, Fagiolo, que finge escuchar con atención sus golpes de espada. Comenta este siervo, por ejemplo, que le escucha decir: «!Temblad, enemigos, porque daréis de beber a mí espada!»

ENFRENTARSE A LAS VERDADES

Afirma Sayed Ornar Alí Shah —conocido como «el Agha»— que ya sabemos que alguna gente es idiota y otros son cobardes o mentirosos, pero no es necesario andar diciéndoselo. No me cabe duda, sin embargo, de que sirve mas al bien común que lo hagamos. Siempre he sentido enorme gratitud por los «maestros del garrote», sin los cuales tal vez no podríamos beneficiamos de lo que ofrecen los maestros del amor.

Uno de los más destacados dones de Gurdjieff, abundantemente conocido por quienes tuvieron la suerte de rodearlo, era su capacidad de confrontar a la gente con duras verdades. Tal vez la semejanza principal entre la escuela de Gurdjieff y la de Ichazo (que se decía «maestro de la espada») era una guerra cotidiana al ego, y la teoría del protoanálisis en el contexto de su trabajo alimentaba un proceso de mutua y continua «reducción del ego».

Últimamente dicen algunos que es mejor no pensar en los malos aspectos de uno mismo y concentrarse en lo positivo. Más particularmente, se dice que en la presentación del eneagrama de los caracteres se ha insistido en demasía en lo negativo sin prestar igual atención a los «rasgos positivos» de los tipos humanos. Tal actitud sólo puede venir de individuos que no comprenden el enorme valor transformador que tiene este conocimiento, el cual, dejando a un lado el cuidado de estas personas por su imagen y su autoimportancia, se utiliza para examinarse y no meramente para incrementar la cultura o congratularse.

Se ha hablado de mi libro *Enneatype Structures,* antes citado, como de una herramienta de trabajo. Me gustaría que, aunque breve, también este capítulo pudiera facilitar el autoconocimiento de mis lectores. En el mundo de la psicología profesional se dice comúnmente que uno no puede conocerse a sí mismo sin ayuda externa, y en la tradición a través de la cual nos llega el eneagrama se afirma que es imposible conocer el propio rasgo fundamental. Espero que, ante un espejo tan elaborado como el *collage* de retratos y comentarios de las páginas precedentes, esto ya no sea tan cierto.

Notas:

[1] He desarrollado el tema en mi obra Carácter y Neurosis: una visión integradora, La Llave, Victoria, 1996

[2] El material sobre Teofastro fue originalmente escrito en inglés para la edición de obra Carácter y Neurosis en dicho idiomas. Para su utilización en estas páginas, he contado con la colaboración de Irma Pérez, que se ha encargado de la traducción.
A ella pertenecen las notas que se incluyen al respecto.

[3] El arrogante es un mejor ejemplo del fálico narcisista (eneatipo VIII que del eneatipo orgulloso.

[4] Según la versión española de Caracteres de Teofastro (Gredos, Madrid, 1988), la fanfarronería se describe como la manía de grandeza. (N de la T.)

[5] El hombre «oficioso» es el carácter del «entrometido» según la versión española de Caracteres de Teofastro antes citada. (N de la T.)

[6] Edizioni Primavera, Florencia, 1982.

[7] Cincuenta caracteres, Editorial Labor, Barcelona, 1977.

[8] Op. Ch.

[9] International Journal of Psychoanalisis, 1978, 59, 427-441.

[10] Según la edición mencionada, este carácter está descrito como «la insatisfacción de la propia suerte». (N de la T.)

[11] Gateways, California, 1990.

[12] En la versión española mencionada el «cínico temerario» aparece como el «desvergonzado», y Teofrasto lo define como una osadía que se manifiesta en hechos o palabras censurables. (N de la T.)

[13] Tomo la misma nota que aparece en esta versión: «Danza primitivamente religiosa y relacionada con los orígenes de la comedia.
Se caracterizaba por sus movimientos violentos *y* su desenfreno, siendo considerada por muchos autores de la Antigüedad como licenciosa o indigna.» (N. de la T.)

[14] También podría ser: «Es una de esas personas que atrae al gentío y, en voz alta y ronca, arenga, abusa o conversa con ellos.» (N de la T)

[15] En la mencionada versión aparece como «afición por la maldad". (N. de la T.)

[16] este «maleducado» aparece en la versión mencionada como grosero. (N. de la T.)

[17] Carla Poesio, op. Cit.

[18] En el texto en español de la versión ya señalada, en lugar de esta afirmación consta («deseo mezquino de ostentación»-. (N. de la T.)

III

Las Perturbaciones Del Amor

EL MISTERIO INNOMINADO

Después de terminar una charla acerca de «los males del amor y los males del mundo» en la Universidad de Deusto, hace ya algunos meses, uno de los asistentes me objetó no haber ofrecido una definición del amor. Tras haber hablado durante más de una hora sobre lo que no es el amor, pensé: ¿No ha valido acaso esto más que una definición? ¿No ha sido más elegante dejar el misterio innominado, sin entrar en argucias racionalistas? y me contuve de responder:
«¿Acaso se da una definición de Dios en los Evangelios?»

Si no se equivoca San Juan al afirmar que Dios es amor, ciertamente la tarea de una definición preliminar no es sencilla. Me viene a la memoria la reflexión de Idries Shah acerca de un hombre que enseñaba que el «árbol era bueno» Había decidido que toda perfección y belleza estaba contenida en el árbol, que daba fruta, refugio y materia prima para artesanías, sin plantear exigencias. Sus seguidores amaron los árboles y los adoraron en bosques y selvas durante diez mil años, y comenta Shah que esta gente confundía lo inmediato con lo real, en forma semejante a como el hombre se confunde acerca del amor en sus ideas actuales:

> «Sus ideas más sublimes del amor, si sólo lo supiera, pueden tenerse por las más bajas del amor en sus ideales actuales»**1**

Por más que no intente una definición del amor que aspire a apuntar su naturaleza íntima, me parece oportuno observar que, si es legítimo concebir el amor como algo más allá de sus diferentes formas, será éste algo común en una serie de experiencias diferentes que no vacilamos en denominar así. ¿Qué es aquello que tienen en común el amor entre los sexos, el amor maternal, el amor admirativo a un amigo y la benevolencia para con un compañero de trabajo o de curso?. Me limitaré a señalar que tres experiencias, tres diferentes amores -la atracción erótica, la benevolencia y la admiración-, constituyen, en sus transformaciones y variadas combinaciones, manifestaciones incuestionables de la vida amorosa. Si queremos ir más allá, sólo podemos recurrir a palabras como «afirmación» o «valoración», que nos quedan cortas a pesar de que no tengamos nada mejor.

Ciertamente, el amor sobre el que versa tan alta proporción de la literatura y el cine no es el mismo amor al que se refiere el mandamiento cristiano de amar al prójimo como a nosotros mismos. Por lo menos, hay un énfasis lo suficientemente diferente como para que los filósofos del amor hayan siempre distinguido entre *amor* propiamente dicho y *caritas*, o -pasando del latín al griego- *eros* y *agape*: un amor que se asocia a la sexualidad y se expresa sobre todo en la atracción mutua de los sexos, y otro amor independiente de la sexualidad, cuya manifestación prototípica está en la relación alimenticia madre-hijo. Independientemente de que existan relaciones amorosas en las que ambos ingredientes están presentes, e independientemente también de que haya relación entre estos dos amores (de modo que la compasión pueda alimentarse de la sexualidad, como en el camino tántrico), es cierto que ambos son fenómenos posibles de encontrar en relación de independencia o antagonismo -como típicamente en la cultura cristiana, en la cual el principio *agape* se da en un contexto ascético.

Pero esta dualidad no abarca la gama completa del amor. Si el amor compasivo, eco del amor maternal, es un amor que da, y el amor erótico puro es un amor-deseo, que anhela recibir, hay también un amor-adoración que tanto da como recibe: otorga su afirmación a lo amado y se alimenta de los destellos de la divinidad que con su acto de adoración descubre y, a su vez, nutre.

Dice Hubert Benoit que el amor-adoración entraña siempre -en mayor o menor grado- la proyección sobre un tú de la imagen de lo divino. Concuerdo, pero no comparto con él la identificación del amor-adoración con el amor erótico, por más que constituya la esencia del enamoramiento. Pienso más bien que el enamoramiento constituye el resultado de una convergencia entre lo erótico y lo admirativo, y que el amor admiración tiene su forma prototípica en la relación del niño pequeño con su padre más que con su madre (ante la cual su experiencia es más bien de amor: placer o *eros*, que es un amor-recibir). También del amor socrático al *sumum bonum* se puede decir que es un híbrido de apreciación de la sabiduría y atracción erótica. El amor-admiración particularmente presente en ese amor masculino que Platón llamaba *philia* no se alimenta necesariamente de *eros,* como demuestra la devoción a un maestro espiritual o aquello sobre lo cual Nietzsche ha llamado la atención: «La mujer ama al hombre y el hombre ama a Dios.»

Hay una verdad en todo esto, por cuanto existe un amor que entraña un don desinteresado de sí, un amor a algo que no es ni uno mismo (como el amor-deseo) ni el otro (como el amor-dar), y que se puede llamar «amor a Dios» en un amplio sentido de la expresión ya se trate de amor a la belleza, a la justicia, al bien o a la vida.

Eros (o amor-deseo), *caritas* (o amor-dar) y *philia* (o amor-admirativo) pueden caracterizarse como amor de hijo, amor de madre y amor de padre, y se relacionan predominantemente con la primera, segunda y tercera persona que distingue la estructura de nuestro lenguaje: el amor deseo, con su anhelo de recibir, privilegia al yo, en tanto que el amor ágape es un amor al tú, y el amor-admiración proyecta la experiencia de valoración más allá de la experiencia del yo-tú, en una personificación de lo trascendente o una simbolización del valor puro: ÉL. Se puede también decir que el amor al yo acoge al animal interior que hay en nosotros, criatura de deseos, mientras que el amor al tú encara al prójimo como persona o ser humano y el amor-admiración encuentra su verdadero objeto en lo divino, ya sea, en una dimensión universal o en la experiencia de la divinidad encarnada.**2**

Igualmente, puede decirse que el amor al yo animal se relaciona con nuestro instinto de conservación, nuestro amor humano o nuestro amor al tú constituye el florecimiento de la sexualidad, y nuestro amor a los valores supremos enlaza no sólo con lo paterno, sino con el proceso de socialización y el instinto social de relación propiamente dicho.

Es claro que cada uno de estos tres amores puede degenerar. Así pues, junto al eros que los griegos aptamente personificaron en un dios, hay un erotismo carencial que más que instinto merece ser entendido como un derivado instintivo o un reflejo de la instintividad: una búsqueda del placer motivada por la dificultad de encontrarlo; un hedonismo que encubre y quiere compensar una infelicidad. Podemos caracterizar este exceso y falsificación del eros como un amor irresponsable.

Freud identifica *eros* y *libido,* pero dado el uso corriente del término «libido» para significar el combustible psíquico de la neurosis -ese «amor al revés» que se busca a sí mismo en la oscuridad-, más valdría reservar *eros* para el amor propiamente dicho, que es gesto de abundancia y fenómeno de rebosamiento que acompaña la plenitud del ser.

El niño va del amor-recibir hasta la capacidad de dar, o por lo menos podemos suponer que éste es el desarrollo sano; en la mayoría de los casos, sin embargo el individuo queda fijado en la necesidad: la frustración temprana se hace crónica y acapara las energías psíquicas del adulto. Porque no sabe lo que es recibir, la persona no sabe dar.

El amor-recibir o *libido*, entonces, no sólo absorbe el *eros* del amor-placer, sino que eclipsa al amor-dar y al amor-admiración.

El amor al prójimo, por su parte, nos es particularmente conocido a través de su forma degradada: la hipocresía. Y el mal amor siempre entraña un aspecto de falsificación; un pasar una cosa por otra, diciendo «esto es amor». Pero aparte de su aspecto de falso amor, el amor entraña también un antiamor: una voracidad explotadora. La falsificación del amor supone una ilusión particular a la sobreidentificación del amor con alguna otra experiencia asociada y sobrevalorada como el placer, lo admirable, el don de la propia subordinación...

El amor-admiración, a su vez, es raíz de excesos comparables cuando el *nomos* o norma moral amorosa se transforma en legalismo autoritario. Por más que se hable de amor a Dios o a la patria, en realidad se habla en el nombre del amor con la voz de la obligación. Alimentan tal amor obligatorio los movimientos sociales y las ansias individuales de poder.**3**

Tan notorias como los excesos sociales del amor-recibir, el amor-dar y el amor-admiración son, naturalmente, las insuficiencias.

En tanto que en la ley mosaica el primer y más importante precepto es el de amar a Dios, no hay lugar para el amor a Dios en la psicología científica, que apenas acepta el concepto «amar» en su vocabulario (prefiriendo conceptos objetivos tales como «reforzamiento emocional positivo»). Tal vez Dios nos ha llegado a parecer irrelevante tras siglos de nombrarlo en vano y de degradar su idea por medio de la asociación con instituciones religiosas autoritarias fosilizadas. Por ello quiero afirmar mi convicción de que la salud emocional implica un «amor a Dios» en el sentido amplio de la palabra, independientemente de toda ideología y compatible aun con el agnosticismo. (Cuando, por ejemplo, alguien preguntó al viejo Buber si creía en Dios, respondió algo así como: «Si Dios es algo independiente de mí, no lo sé; si es alguien con quien puedo entrar en relación, sí».)

El mandamiento cristiano de «amar al prójimo como a uno mismo, y a Dios por encima de todas las cosas» no se refiere en verdad a un solo amor, sino a un equilibrio entre *tres* amores: al yo al tú, y al ÉL y no se trata de amar al prójimo *más* que a uno mismo, sino de amar al *ser humano* -tanto en el otro como en uno mismo- y más aún lo sobrehumano.

Ciertamente, muchos fallan en este principio espiritual por egoísmo o escaso amor al prójimo. Más que un hermano, el otro pasa a ser un extraño que se ignora, utiliza o combate. Hay en este amor una pérdida del tú, una pérdida de la capacidad de sentir al otro como sujeto.

Parecería que la esencia del egoísmo fuese el amor a uno mismo; pero si examinamos de cerca la situación psicológica del egoísmo, vemos que entraña sobre todo una apasionada búsqueda de sustitutos del yo y del amor. Más que una forma de amor a sí mismo es resultado de un implícito rechazo de sí mismo; porque el egoísta *no* se ama a sí mismo, necesita llenar ese vacío con una exaltación de deseos secundarios. La condición de amistad o benevolencia consigo mismo es algo diferente del instinto: no impulso, sino afirmación generosa del impulso; no motivación animal, sino íntima experiencia humana.

Pero no sólo se falla en lo relativo al amor humano, particularmente en nuestro mundo secular. Pienso que un aspecto fundamental de las muchas condiciones patológicas es la pérdida de ese amor que está más allá del amor al prójimo y del amor a uno mismo, y que

es algo así como un arder de la chispa divina que está dentro de nosotros, amándose. De este amor sin objeto o cuyo objeto es infinito deriva en gran parte la densidad de sentido de la vida, su «significado», más "allá de toda razón y emociones interpersonales.

Parte de mi análisis del «mal amor» -como lo llamaría el Arcipreste- consistirá en una consideración de los diversos caracteres en términos de los tres amores: un amor paterno (*philia*, orientado hacia lo divino), un amor maternal (*agape*, proyectado sobre el prójimo) y un amor de hijo (*eros*, centrado en el deseo) El resto de este ensayo consistirá en un tratamiento más amplio de cómo el amor en cada uno de los estilos neuróticos se ve obstaculizado, falsificado o traicionado.

Proponía Santo Tomás distinguir en el pecado esos aspectos que designó como *aversio y conversio:* alejamiento de Dios y atracción exagerada del mundo. Como eco de ese pensamiento encontramos en la *Divina Comedia* de Dante la doctrina de que cada uno de los pecados capitales entraña una diferente desviación del amor --los pecados son para él formas de amor que, cegadas de su verdadero objeto y de sí mismos, se apasionan con reflejos, ilusiones y espejismos.

Aunque mi intención de tratar los males del amor a la luz de los pecados tal vez no sea nueva para quienes recuerdan la doctrina qué Dante pone en boca de Virgilio en el cuarto círculo del purgatorio, mi tema será el recíproco: el de cómo las motivaciones neuróticas constituyen un obstáculo para el amor; es decir, cómo esos patrones fundamentales de la personalidad que reconocemos como caracteres básicos (con rasgos que van desde lo postural y motriz hasta las formas del pensar) se manifiestan en términos de amor. Con la experiencia que me ha dado la profesión de psicoterapeuta, entonces me propongo tratar cómo en cada una de las neurosis de carácter se ve el amor impedido y falsificado y cuáles son sus consecuencias problemáticas.

Notas:

[1] Reflexiones, Paidós, Barcelona 1986.

[2] Hace eco este análisis del propuesto por Raimundo Panikkar en su examen de la trinidad cristiana, The Threefold Linguistic Intrasubjetivity, Archivio di Filosofía, 1986, núm. 1-3, 593-6

[3] Es significativo que el amor a la tierra y a la humanidad viviente se formule como un amor a la patria más que a una «matria».

ENEATIPO II. AMOR-PASIÓN

Entrando ya propiamente en el tema de este capítulo, resulta apropiado comenzar el recorrido de los caracteres por el segundo de los eneatipos ya que, así como los orgullosos están entre los que parecen más inocentes de todo pecado en la apreciación ordinaria son los que menos problema tienen en ser amorosos. Justamente constituyen el más «amoroso» de los caracteres.

El hecho de que algunos caracteres sean más o menos «amorosos», sin embargo, no se debe a que tengan mayor o menor capacidad de amar en el más profundo de los sentidos.
Partamos de la premisa de que la salud mental -y la capacidad de amar que conlleva- se ve interferida por patologías del carácter de equivalente seriedad. Es natural que los caracteres seductores se muestren más amorosos, ya que en ellos está en primer plano la falsificación del amor.

El que los orgullosos parezcan no tener problemas en ser amorosos no significa que no tengan problemas con el amor. Una característica diagnóstica de la personalidad histriónica (forma más aberrante del orgullo) es su inestabilidad amorosa, ligada a su vez a la inestabilidad y superficialidad de sus tan manifiestas e intensas emociones.

Aunque estoy seguro que llegan a la psicoterapia menos orgullosos que personas con otros caracteres (a excepción de los lujuriosos), el motivo más común de que recurran a la ayuda profesional es, justamente, el de los problemas en el amor.

¿Cómo puede ser esto así, dada su disposición cariñosa? Quizá por el alto precio que entraña su cariño, precio que pone de manifiesto su condicionalidad. En tanto que la persona con este carácter seductor se esmera en ofrecer un amor maravilloso, único y extraordinario, sus aparentemente reducidas exigencias son también extraordinarias, particularmente la que concierne al amor.

Las necesidades neuróticas no se sacian en el mundo real, porque su naturaleza pasional es la de un pozo sin fondo. Aun en la situación ideal de encontrarse con un amor verdadero, la persona orgullosa puede ser lo suficientemente difícil como para poner su relación en crisis; puede ser demasiado invasora, por ejemplo, o demasiado celosa, o muy infantil, irresponsable o inconsecuente. Tanto más es así en aquella situación en la que junto al amor aparecen las necesidades neuróticas y rasgos egoicos del otro. El orgulloso espera siempre un lecho de rosas, y las críticas, la impaciencia, el enojo y otras reacciones naturales ante sus propios defectos constituirán no sólo heridas a su sensibilidad sino, fundamentalmente, heridas a su imagen: idealizada, maravillosa, siempre deleitable e incomparable. Tales frustraciones, naturalmente, serán factores de desenamoramiento y poco le interesa al carácter apasionado del eneatipo II una relación sin enamoramiento. De ahí el patrón característico de una búsqueda apasionada del amor que va de relación en relación --terminando cada vez en desencanto o aburrimiento; lo suficiente para que su anhelo de amor, no colmado, busque nuevo objeto.

No sólo las frustraciones, conscientemente reconocidas o no, de la vida cotidiana contribuyen al deterioro de las relaciones amorosas: también entra en juego aquello que resulta tan manifiesto en la vida de aquel notorio amante de la historia que fue Jacobo Casanova. El propio relato de sus aventuras innumerables nos hace presente que no es sólo el fracaso en el amor lo que le impulsa a la aventura sino el hecho de que no busca una vida amorosa, sino la conquista en sí. Quien alimenta su orgullo de triunfos amorosos no se satisface por mucho tiempo con la demostración de que el objeto de su interés

termine rindiéndosele; una vez logrado se interesará en reconfirmar su atractivo ampliando el campo de sus conquistas.

En ambos casos, sin embargo, el individuo sufre de una especie de sobredesarrollo del amor. La relación entre los sexos constituye una pasión tan intensa que pasa a eclipsar otros intereses en la vida, con el resultado de que la persona parece en cierto sentido no tener vida propia y volcarse en su única vocación: la de su familia. Esto último estaría muy bien si no fuese porque tal aparente vocación alberga en el fondo una sed amorosa que se disfraza excesivamente de un don.

Naturalmente, nada de esto sería posible si no fuera porque el amor-necesidad en la persona orgullosa se ve efectivamente encubierto por el amor-dar. El auto engaño es lo suficientemente perfecto como para que el individuo se llene con su propio dar, (más que en el caso de los otros caracteres); independientemente de lo que pueda recibir del otro, su mismo dar (que entraña «recibir» la necesidad del otro) confirma su autoimagen de dador: imagen de gran amante, de gran madre o de persona con sentimientos muy delicados.

Hasta ahora he hablado predominantemente del amor entre los sexos, que es la provincia del amor en la que el eneatipo II tiende a especializarse y donde concentra su forma de dar y su encubierta necesidad de recibir. Provincia importante suele ser, además, la relación materno-infantil, propicia para quien se nutre tanto de su propia dadivosidad como de la necesidad ajena.

Para terminar, sin embargo, pasemos revista al desequilibrio particular en que se expresan en este carácter los tres amores que contemplábamos al comienzo del capítulo

Por de pronto es claro que el amor a Dios le interesa relativamente poco. Aun más allá del amor entre los sexos, su orientación es más interpersonal que transpersonal. Poca cabida hay para «objetos ideales» en esta personalidad tan amante del contacto, para quien el amor se asimila a lo erótico y a la expresión emocional de la ternura. Su vida amorosa está hecha de una combinación de amor al prójimo y de amor a sí mismo -sólo que en esta combinación, como veníamos viendo, el primero enmascara al segundo

En mi libro *Enneatype Structures* propuse para este fenómeno tan central en el EII (que parece todo dar y nada recibir) la expresión,"generosidad egocéntrica". Tal vez podemos decir que el amor por sí mismo es el mayor, por cuanto el amor al otro es su transformación -el resultado de un espejismo por el cual la propia necesidad se proyecta en parte en el otro y, en parte, simplemente es negada o minimizada, en tanto que se enfatiza el don de sí En una escala real, el amor al prójimo se situaría en un segundo lugar, entre el amor a sí mismo y el amor a Dios, pero es el que llama verdaderamente la atención; tanto es así, que en muchos libros norteamericanos que hoy circulan acerca del eneagrama de la personalidad se designa este carácter como *helper*, es decir, «uno que ayuda». Sin embargo, su capacidad incomparable de hacer pasar su necesidad por abundancia de corazón desinteresada es el primer escollo en su progreso espiritual y terapéutico.

Un *cartoon* en el que se ve a una negra con un cupido que la ha de ayudar a meter al explorador en la olla esclarece vivamente el fondo egocéntrico del amor seductor, ya sea que se manifieste en una «vampiresa» o a través de un carácter dulce e infantil como el que Dickens describe en su novela autobiográfica David Copperfield. La pequeña Dora, de quien el gran escritor se prendó al sentir en él el eco del carácter de su madre, sólo proclama que quiere ayudar a su adorado cónyuge, pero es manifiesta su incapacidad al

respecto. En su interés por ayudarlo termina devorándolo como el amor de una vampiresa. En ambos casos, el otro se torna esclavo de una gran ansia de amor que necesita ser necesitado.

ENEATIPO VII. AMOR-PLACER

Resulta oportuno una vez más continuar nuestra exposición con el séptimo eneatipo, ya que se trata igualmente de un carácter seductor y cariñoso -sólo que su forma de seducción es algo diferente y también diferente su forma de amar. La persona autoindulgente necesita ante todo un amor indulgente y como aprecia que no se le exija ni se le pongan límites, también ofrece al otro permisividad. Tanto es así que La Bruyere, en su contemplación de los caracteres humanos, ha llamado la atención sobre uno que parece empeñarse en cultivarle al otro sus vicios y alabárselos.

Si el amor ideal que busca tanto como ofrece el orgulloso es un amor-pasión, el ideal amoroso del goloso es algo más suave, tranquilo y a salvo de problemas. Un amor agradable que busca el agrado y que podría llamarse un "amor galante", en asociación con la vida cortesana de la época de Fragonard y la corte de Luis XIV. Viene al caso citar lo que dice Hipólito Taine al comparar esta forma de amor con aquella exaltada por Bocaccio:

> «Boccaccio toma el placer en serio; la pasión en él, aunque física, es vehemente, constante incluso, frecuentemente rodeada de acontecimientos trágicos y asaz mediocre para divertir. Nuestras fábulas son alegres de modo muy distinto. El hombre busca en ellas la diversión, no el disfrute, es jocundo y no voluptuoso, goloso y no glotón. Toma el amor como un pasatiempo, no como una embriaguez Es fruto hermoso que recoge, que saborea y que deja[4]

Podría decirse que la psicología del EVII tiende a una confusión entre el amor y el placer y por lo tanto entre el amor y la no interferencia en el cumplimiento de los deseos. Pero la expresión amor-placer no evoca plenamente el fenómeno de ese amor tan liviano de este carácter amable y jovial que ni quiere pesar sobre el otro ni recibir el peso de nadie. Bien podría hablarse, alternativamente, de un amor comodidad, lo que nos invita a evocar tanto el aspecto grato y apacible de esta forma de vida amorosa como de su limitación.

Una ilustración de la expresión menos que ideal de tal amor-comodidad nos la proporciona un chiste carioca -lo que me parece apropiado en vista del espíritu goloso de Río de Janeiro-: una mujer indignada increpa a su marido diciéndole que la empleada está embarazada. El marido contesta: «Eso es problema de ella.» La mujer insiste: «Pero tú la dejaste embarazada» Él replica: «Eso es problema mío.» «y yo, ¿cómo crees que quedo con esto?», insiste la mujer. El marido, desenfadadamente, responde: «Eso es problema tuyo.»

El que un buscador de placer se bata en retirada ante la persona o situación que anuncia molestias, compromisos, obligaciones serias o restricciones es, seguramente, uno de los factores que hace del amor goloso un amor inestable, siempre exploratorio, sabemos que todo esto aumenta a medida que las relaciones se prolongan; pero no es el factor único, puesto que la personalidad del goloso es de por sí curiosa y exploratoria, y siempre lo lejano le parece más atractivo que lo cercano.

Precisamente, la dificultad de satisfacerse en el aquí y ahora del mundo real es otro problema importante en la vida amorosa de los «orales optimistas», que constantemente

los empuja hacia lo ideal, lo imaginario, lo futuro o lo remoto. Piensan que es el deseo lo que los aleja del presente, pero es dudoso que esto sea más que una apariencia subjetiva: más bien es una implícita insatisfacción lo que motiva su continua huida hacia lo diferente. Y es que difícilmente el ideal de una dulzura por completo indulgente que busca el goloso puede darse en la experiencia real más allá del período de encantamiento de una relación nueva. La vida tiene sus problemas, y en el mundo físico todo cómputo debe tomar en consideración el roce. El amor-placer busca relaciones sin roce -y sabe encontrarlas, sólo que en escasa medida pueden llamarse relaciones. Lo ilustra elocuentemente un dibujo de William Steig que, a pesar de no referirse al amor en sí, trata de la relación humana.

Hay en el EVII una actitud amistosa generalizada. Se trata del individuo que va al restaurante y, al rato, conoce al camarero o a la cocinera; conoce también a la gente de las tiendas y entra en conversación fácilmente. Su actitud igualitaria contribuye a ello, y es parte de su carácter amable, simpático y seductor. ¿Cuál es la base de esto? ¿Camaradería? Hay un aspecto exploratorio y, además, una búsqueda de novedad y de experiencias, una búsqueda de posibilidades, de marketing, por parte de quien está siempre buscando promoverse. Recuerda al hombre de negocios que busca un mercado y, sea quien sea con quien se encuentre, quiere conocer la situación para ver si entraña una oportunidad. También destaca el aspecto de juego: como es una persona lúdica, se acerca al otro como lo hace un niño respecto a aquél con quien puede jugar.

Puede entenderse el trasfondo de esta no-relación a partir de la información que nos ofrece el eneagrama sobre este eneatipo; un eneatipo (EVlI) que se emparenta con el de los antisociales (EVIII), a la vez que lo hace con el de los ensimismados y distantes (EV). En la medida en que el goloso se parece al lujurioso, va por la vida de Don Juan, en busca de una presa, y por más que se nos muestre como un galán, lleva dentro de sí al aprovechador y, también, a un esquizoide más interesado en si mismo que en el otro. Esta otra forma de egoísmo sería Inaceptable para los demás si no estuviese compensada por una dosis al menos equivalente de generosidad galante.

Así como el goloso es en general un especialista en hacer aceptable a los demás sus deseos, también es cierto que en el terreno específico del amor una persona con este carácter tiene poca dificultad en hacerse conceder sus gustos -aun cuando entrañen sacrificios y salgan de lo convencional, como es el caso de la infidelidad. Recuerdo una historieta de Quino que presentaba a un personaje con características fisonómicas típicas del charlatán, sentado en su consultorio de médico rodeado de diplomas. A una anciana que ha venido a consultarlo (presuntamente por un mal del corazón) le toca ser testigo de las instrucciones que el joven facultativo le da a su secretaria: «Llame a mi mujer y dígale que se comunique con mi esposa para ver cómo se pueden poner de acuerdo con mi señora a propósito de la fiesta de los niños.» En la viñeta siguiente se ve que la anciana se ha desplomado.



En la discusión que se hace de los rasgos del carácter narcisista en el DSM-III se pone de relieve el *entitlemen*", que podría traducirse por un sentirse con derechos de talento, derechos de superioridad. Pero, sin embargo, la superioridad que persigue el EVlI en una relación amorosa es diferente a la de aquellos que van por la vida de importantes y asumen un rol de autoridad. En este caso se trata de una importancia más sutil: no solo que espere ser obedecido, sino escuchado y reconocido como uno que está enterado. El hombre puede esperar que la mujer sea su público, por ejemplo, e igualmente ocurre con un padre respecto a su hijo. Correlativo a la necesidad del charlatán de ser oído es naturalmente su no saber oír, aunque puede que el mismo no se percate de esto, ya que ofrece gran empatía en su actitud atenta. También en materia de paternidad, el amor de los autoindulgentes es menor de lo que aparenta ser, debido a su talento persuasivo y su encanto. Un padre puede apenas estar presente en su hogar y hacerse querer, sin embargo, a través de regalos y sonrisas, de modo que sus hijos no se enteren hasta ya crecidos de su ausencia. En este caso, parte de su ofrenda amorosa será la permisividad -sólo que a veces los hijos llegan a percibirla como un no querer molestarse e intuyen que se sentirían más queridos si se les pusiera límites.

Veamos ahora cómo es la distribución de la energía psíquica entre los tres cauces amorosos, que hemos distinguido anteriormente, en los encantadores.

La jerarquía entre estos tres amores es, por lo general, algo diferente que en el caso de los orgullosos; en tanto que en aquéllos el amor a lo divino se ve prácticamente eclipsado por el amor a sí mismo y el amor al otro, en los golosos se da a menudo una orientación religiosa, y aun cuando ésta no es el caso, se puede hablar de un amor al ideal o a lo ideal que corresponde al ámbito del amor a lo divino en la forma amplia en que estoy entendiendo éste término.

Precisamente la religiosidad o los afanes espirituales pueden constituir un escape para las personas con este carácter, por cuanto no sólo entraña un desatender lo inmediato y lo posible por lo remoto e imposible, si no por cuanto una dificultad en materia de disciplina y una limitada capacidad de encararse con las incómodas profundidades de la propia *psiquis* hace a menudo de ellos *amateurs* que se amparan en la espiritualidad sin entrar en un proceso de transformación profunda.

Con respecto al amor por sí mismo la autoindulgencia del EVlI es algo así como la de un padre cómodo y seductor más que la de un buen amigo de sí mismo. Pero naturalmente el amor-placer es un intento de resarcirse ante un sentimiento más profundo de privación (como indica el movimiento entre el EV y el EVlI en el eneagrama). Se busca el placer justamente para huir de la incomodidad psicológica de la angustia y la culpa, y se huye de éstas en la medida del propio desamor y el autorrechazo.

El amor-dar, como hemos implicado ya, es en este carácter, tanto como en el anterior, cosa de seducción. Se puede decir, por tanto, que es una amabilidad y una disponibilidad estratégicas. Bien las pintó La Fontaine en sus fábulas del zorro, que se muestra siempre amable con los objetos de su deseo. Podemos también hablar de un amor-oportunista. Como ilustración de él puede servir el título que un humorista dio a uno de sus libros: *Al patrimonio por el matrimonio*.

Notas:

[4]La Fontaine y sus fábulas, Ed. América Lee, Buenos Aires, 1946.

ENEATIPO V. DESAMOR

Decía que hay caracteres aparentemente más amorosos que otros, y he comenzado por los que lo son en grado más notorio. El que comentaré a continuación es uno de los que parecen ser menos amorosos. Nuevamente, si el amor es un atributo de la esencia del ser humano -de su yo verdadero o núcleo central de su ser-, es algo independiente del carácter, sea éste más dadivoso disponible y afirmador del otro, o más distante duro o crítico; se trata de diferencias de programación, o de diferencias en la estrategia interpersonal, y por tanto pertenecientes al mundo del pseudoamor más que al del amor verdadero. Sin embargo, el hecho de que el esquizoide parezca menos amoroso vale tanto para el que lo vive desde fuera como para sí mismo: en tanto que a los histeroides, del ala derecha del eneagrama, les resulta fácil engañarse con respecto a su propia capacidad amorosa, al más esquizoide de los caracteres le es más difícil que a nadie engañarse, y puede sufrir agudamente su incapacidad de relación verdadera con el otro.

Por más que en su tendencia a la autoculpabilización el autista desconozca la medida del amor espontáneo en su psiquis -desde el punto de vista del ideal de lo que debería ser o hacer-, es también cierto que su programación se vuelve contraria a este impulso de unificación con el otro que Platón nos ofrece en "El banquete", como respuesta a lo que pueda ser el amor.

El carácter esquizoide es contrario a este impulso de unificación con el otro, en tanto que alberga una verdadera pasión por evitar los vínculos. Si el amor supone un interesarse en el otro, el esquizoide es aquel que no se interesa. No sólo expresa poco su cariño, sino que resulta una persona más fría que las demás, más apática, más indiferente.

Le gusta recibir si, pero no pide porque ha aprendido que pedir puede molestar y teme que su voracidad le lleve a una mayor frustración que la auto impuesta frustración de ser paciente. Incluso su deseo de recibir amor está amortiguado por cuanto se ha acomodado a vivir con lo menos posible, con las mínimas necesidades que entrañen dependencia de otros y con la necesidad de dar para recibir. Más aún, tiene dificultad en saber lo que recibe porque emocional e implícitamente no cree en el amor más que el EVIII, y tiene a pensar que quienes se lo manifiestan lo hacen por sus propios intereses, conscientes o

inconscientes. O bien no cree que sea digno de recibir amor porque no se siente suficientemente valioso o porque su propio desinterés por el otro lo lleva a sentir que no da lo suficiente.

Hay, entonces, una no-entrega al amor, no-entrega al otro, no-entrega a la vida y un sobrecontrol del miedo a la entrega, de la amenaza que significan las necesidades del otro. En su excesiva intolerancia por las exigencias o expectativas ajenas, vive el deseo del otro principalmente como una limitación.

La mas subdesarrollada de las formas del amor es, naturalmente, el amor tipo maternal, dadivoso y compasivo; el amor al prójimo se ve eclipsado por el amor a los ideales y la preocupación por sí mismo. Hay poco sentimiento de camaradería, poco sentimiento de comunidad o fraternidad con los demás mortales. Es también poca la disponibilidad para con los hijos, que se ven -más que en el caso de otros caracteres- como un peso, un impedimento. Otras veces, sin embargo, se da una proyección muy intensa del propio "niño interior" abandonado en el hijo, y ello lleva a la sobreprotección y a un apego al hijo que se expresa en una relación muy limitativa para éste.

Aunque egoísta, el avaro también lo es consigo mismo; no se da satisfacciones, se empuja y siente que debe hacer méritos para darle sentido a la vida.

En el amor de pareja, los problemas derivan de su escasa disponibilidad, de la exigencia de no ser exigido, del aislamiento y la escasa empatía. Son difíciles las decisiones de convivencia y matrimonio -que conllevan pérdida de privacidad y de control exclusivo sobre la propia vida-. La sexualidad puede no ser intensa y percibirse como una exigencia más

El amor a Dios, cuyas exigencias se hacen menos presentes que las del prójimo, pasa a sustituir en cierta medida al amor humano, aunque el mismo amor a Dios se debilita si no está apoyado en una experiencia suficiente del amor humano y el amor a sí mismo. No obstante, resulta más fácil, menos conflictivo, relacionarse con el objeto ideal. Correspondientemente en este carácter está mas desarrollado el amor-admiración (amor de hijo a padre) que la generosidad.

ENEATIPO IV. AMOR-ENFERMEDAD

En su obra *Cinco rostros del amor*, André Maurois acuña el término «amor-enfermedad» para designar la pasión amorosa atormentada que caracteriza el mundo psicológico de Proust. Dice Maurois que, a diferencia de Madame de Lafayette, Roussseau o Stendhal, Proust ya no cree que la violencia de la pasión -se torne legítima por la calidad excepcional de los seres que son objeto de ellas-. Y añade: "Veremos que considera al amor-pasión como una enfermedad: inevitable, dolorosa y fortuita.»

Glosando esta observación a la luz de la psicología de los eneatipos, diría que tanto el amor del EII como del E IV son apasionados, con la diferencia de que el orgulloso cree, exalta e idealiza su pasión y el envidioso, que no cree en sí mismo, más bien la sufre.

Se puede decir que la persona envidiosa es adicta al amor. La envidia es un sentimiento carencial, una voracidad del otro, una especie de canibalismo amoroso que se autofrustra por su exceso. Por dos motivos lleva el exceso a la frustración: porque pide más de lo que es dable esperar, y porque molesta al otro con su acoso. La situación puede compararse a la del bebé que muerde el pecho de la madre en su afán; a su frustración, que lo ha llevado a morder en primer lugar, se suma la producida por una madre dolorida que le pone mala cara o lo aleja.

La exigencia excesiva es respuesta a una frustración anterior, naturalmente. Es como si estuviera diciendo: "Dame porque no me has dado lo suficiente, compénsame". Hay en esta exigencia de compensación un matiz de venganza. Para un adulto que no se desconoce completamente, la situación se complica porque se sabe “mordedor", y aquel que tiene una imagen negra de sí mismo -uno que percibe la carga agresiva que hay en su amor- no se siente digno y anticipa el rechazo. Es cosa bien conocida que la anticipación del rechazo se hace realidad. Lo explica un conocido chiste: alguien acude a casa de un amigo para pedirle prestada la guitarra. Ya encaminado hacia allí, en la finca vecina, se le ocurre pensar que es mala hora, pues tal vez su amigo esté comiendo. A los pocos minutos, aún en marcha, fantasea que no sólo se molestará con él su amigo, sino que tendrá pocas ganas de prestarle su instrumento. Una guitarra es una cosa muy personal para alguien que se dedica tanto a ella... Cuando, después de haber golpeado a la puerta de su amigo, éste le abre y sonrientemente le pregunta acerca del motivo de su visita, el otro no puede más que responder: «Vete al diablo con tu guitarra.»

Aunque el gesto de la envidia es un excesivo pedir, demasiada exigencia, esta necesidad del amor ajeno se basa en la correspondiente incapacidad de valorarse o quererse a sí mismo; la persona depende, excesivamente del otro no por simple desconexión -como en el caso del EIII- de sus valores, sino por una desvalorización más presente que llega a extremos de una autoagresión consciente o de odio a si mismo, un sentimiento de ridículo. Cuando se habla de una pasión amorosa, es ese tipo de amor lo que se tiene presente; el amor-enfermedad, como dice Maurois.

Se puede decir que la intensidad de la importancia que se da al amor lo convierte en una gran pasión; pero más que pasión podría llamarse enfermedad. Por su elemento de dependencia e insaciabilidad. Una dificultad adicional a que la persona que tanto necesita cariño se sienta querida, más allá de su auto invalidación, es la invalidación del otro al sentir: "Si tú me quieres a mí, que soy una porquería, ¿qué clase de persona eres tú? -Si tú te puedes engañar tanto, tu necesidad debe ser tan grande como la mía.- La persona no puede concebirse querida y no se permite la satisfacción aun cuando podría decirse que la ha conseguido, aunque ello es difícil porque es muy característico de este caracter ver lo que falta más que lo que hay. El amor no es suficientemente perfecto, o suficientemente exaltado o suficientemente romántico como para llenar su sensibilidad. Un amor tan susceptible de ser herido o frustrado se contamina de resentimiento, precisamente por la frustración o la necesidad.

El EIV es un carácter demasiado servicial, siempre a disposición, acomodaticio, incluso obsequioso, empático, ayudante, sacrificado, que aguanta hasta niveles masoquistas la frustración y el sufrimiento, pero al mismo tiempo se cobra o se compensa por todo su sacrificio a través de una exaltación de su mismo deseo frustrado, que se vuelve voracidad inconsciente.

No sólo se toma mórbido el amor de los envidiosos por la intensidad de su sed del otro, por su interpretación pesimista de las situaciones y su tendencia a la autofrustración; tan característico como ello o más es la tendencia de la persona a pedir por medio de un **--** ponerse enferma--. La asociación de la actitud romántica con la enfermedad es suficientemente reconocida como para que haga gracia a cualquiera un chiste que encontré tiempo atrás en una revista: un médico, inclinado sobre el lecho de un enfermo, le dice a la madre de éste: "Su hijo es un poeta muy enfermo".

Mientras menos permitido es el pedir y más avergonzante el deseo, mayor la necesidad de atraer el objeto del deseo «inocentemente», es decir, sin culpa, a través de la intensificación de la experiencia -intensificación histriónica, pudiera decirse- de la necesidad y de su frustración. Mientras más prohibida la exigencia, más necesario se le

hace a este carácter exigir, aparentemente sin pretenderlo, atención y cuidados, ya sea a través del sufrimiento, de su rol de víctima o de síntomas físicos y dificultades variables.

Se llama a esto, a veces, "chantaje emocional", y se observa no sólo entre amantes sino entre padres e hijos. La seducción a través de la debilidad y la necesidad nos es un recurso femenino tan conocido como la seducción de las irresistibles, que un par de generaciones atrás se expresaba en desmayos. No es, sin embargo, más que una amplificación del llanto con que todo niño llama a su madre pidiendo la satisfacción de sus necesidades o socorro.

Sin embargo, es necesario distinguir el lamento de la verdadera compasión hacia sí mismo. Pese a su búsqueda de compasión y su queja de no encontrarla, el EIV difícilmente la siente por sí, y ni si quiera le resulta fácil recibirla. Ni a recibir cosas buenas se siente con derecho, pues no sólo no se ama: se odia; se desvaloriza y se rechaza.

El amor transpersonal, más allá del yo y del tú, se puede decir que no está puesto característicamente en la esfera de lo religioso ni en la del bien tanto como en la de la belleza. Los valores superiores con los que se conecta la persona son principalmente el amor al arte y el amor a la naturaleza. Tal vez el amor a un dios personal se complique con el no sentirse merecedor, porque la evocación de lo divino sólo intensifica el dolor de la culpa. Por lo demás, admirar es cosa muy problemática para los competitivos.

Lo erótico puede ser vehementemente perseguido, pues es una cosa que saca al individuo de lo ordinario y calma su sed de intensidad; pero existe en este carácter una dificultad en entregarse al placer, si no al otro; tanto es así que Wilhelm Reich interpretó el masoquismo como expresión de una inhibición orgásmica. También es prominente la expresión del amor-dar, tipo ágape, que se manifiesta como orientación al servicio, defensa de los oprimidos y empatía. Los necesitados de piedad no saben recibirla, pero sí se apiadan fácilmente de los demás.

ENEATIPO VIII. AMOR AVASALLADOR

Siguiendo con el mismo orden de los caracteres que en el capítulo anterior, y abordando ahora aquellos de la zona superior del eneagrama, veamos la perturbación del amor en los lujuriosos.

Si la indiferencia emocional constituye un *desamor*, sería propio hablar de *atracción* lujuriosa más que de *amor* lujurioso como de un *contra-amor*. Como consecuencia de la sed de intensidad, el impulso a la unión sexual reemplaza más que vehiculiza la unión íntima entre las personas, en tanto que el lujurioso (tal como dice Stendhal de Don Juan) considera al sexo opuesto como enemigo y sólo busca victorias. El amor a la manera de Don Juan -reflexiona Maurois- se parece al gusto por la caza. Es una necesidad de actividad que ha menester ser despertada por objetos diversos.

El amor lujurioso es un amor como en el prototipo del «Don Juan» original (es decir, el burlador) que antepone su deseo al otro: un amor que invade, que utiliza, abusa, explota, y que exige a su vez un amor que se confirme a través del sometimiento y del dejarse explotar. Le cuesta recibir porque no cree en lo que recibe. Porque en su posición cínica, no cree en el amor del otro, tiene que ponerlo a prueba. Prueba el amor del otro, por ejemplo, desequilibrándolo y observándolo en situaciones de emergencia, o pidiéndole lo imposible, pidiéndole el dolor y la indulgencia como demostración de su sinceridad.

Aparte del aspecto excesivamente avasallador del amor lujurioso, hay un paralelismo de íntima desvinculación que deriva de su gran necesidad de autonomía. Puesto que se trata

de un carácter duro que anda en guerra con el mundo, es naturalmente difícil que pueda hablarse de amor en el sentido de unión o relación -excepto en un sentido exterior. Recibe mal el amor del otro, por más que constituya una defensa de la propia independencia; niega lo que se le da y niega el deseo mismo de recibirlo, puesto que significa una invasión de su sistema y entraña el peligro de sentirse débil.

El amor de pareja del EVIII no solamente es invasor, excesivo y avasallador, sino violento. No podía ser menos, ya que el carácter violento se revela sobre todo en la intimidad Aparte de castigador, exigente y provocador, es antisentimental: busca un amor-contacto, concreto, no emocional, que dura lo que dura el contacto; un amor en el aquí y ahora, sin compromisos y con negación de la dependencia, que pone a la persona en relación con su fragilidad, su inseguridad.

El aspecto pseudoamoroso está en lo erótico, también en una seducción que es como una «compra» del otro o su indulgencia en ciertas situaciones. El amor-compasión es negado porque es incompatible con el notorio énfasis del amor-necesidad. El amor-admiración, sin embargo, está más a mano; por mucho que la persona sea competitiva, puede reconocer y admirar intensamente, sobre todo si se trata de modelos fuertes. El amor a sí, sin embargo, es el más fuerte; el amor al prójimo va en segundo lugar, a pesar de tratarse de un ser aparentemente antisocial: es contrario a las normas más que a las personas concretas, y no es tanta como parece la diferencia entre los eneatipos I y VIII en lo que a los impulsos se refiere. En un caso la agresión está muy racionalizada y se percibe como un servicio de buenas causas; en el otro se reconoce la agresión como tal, y existe una especie de inversión de valores por la cual lo bueno se considera malo y viceversa. Pero hay lazos humanos que van más allá de lo que se haría en aras de lo que se supone bueno, y la solidaridad social puede llevar a actitudes de venganza, de reclamo de justicia por el otro, comparables a tomarse la justicia por su mano cuando se trata de la propia vida. El amor a Dios o a lo ideal y transpersonal es el más débil de los tres.

El aparente amor a sí mismo del lujurioso se reconoce como un pseudoamor, si se lo mira desde cerca; porque en la insaciabilidad avasalladora de la búsqueda de placer, ventaja o poder, la persona no reconoce su propia necesidad más profunda: el hambre amoroso mismo. A quien se satisface no es al niño de pecho interior, sino a un adolescente titánico que se ha propuesto conseguir lo que se le dio en su momento, de tal forma que su propia fuerza en reclamarlo, pasa a ser un sustituto del deseo amoroso.

ENEATIPO I. AMOR SUPERIOR

Escasamente se distinguen en el uso habitual la ira y el odio, puesto que se llama odio a lo opuesto del amor. Según esto, la pasión del EI sería un antiamor. Su carácter manifiesto, sin embargo, no es ese "contra-amor" que describimos como propio de la violencia, el atropello y la explotación del EVIII. Ya hemos visto cómo el EI es un carácter bueno -entendiendo por ello alguien que no odia, sino que más bien profesa amor.

Así como el amor del EII es un fenómeno emocional al que le falta acción, el amor del EI está constituido de intenciones y actos a los que le falta emoción: un amor poco tierno, duro incluso se diría si la prohibición de la dureza y un empeño consciente en ser tierno no lo hicieran menos aparente.

Las personalidades de los eneatipos VIII y I son comparativamente agresivas, en uno la agresión (valorada) está al desnudo y, en el otro (desvalorada), negada y en cierto modo sobrecompensada, específicamente en la vida amorosa y en el aspecto amoroso de las relaciones y situaciones humanas. En tanto que el EVIII es un «malo» explotador que

exige indulgencia o complicidad, el EI se pone ante el otro de dador, de generoso y en virtud de ello se sentirá con los correspondientes derechos.

Su agresión no desaparece, sin embargo, sino que se metamorfosea en exigencia y superioridad, en un dominio o control sobre el otro no menor que en el caso del carácter avasallador -sólo que aquí se disfraza (ante los ojos del sujeto mismo) de algo justificado por principios impersonales.

Una ilustración de Quino explica el profundo auto engaño de los «justicieros morales» o perfeccionistas (para distinguirlos de los justicieros amorales lujuriosos), que disfrazan sus deseos de exigencias justas presuntamente desinteresadas: la justicia, que comúnmente se personifica en una mujer cuyos ojos vendados no distinguen personas ni intereses, lleva una venda sobre uno sólo de los ojos (que cómicamente nos recuerda el parche del pirata, en la imagen estereotipada del mismo), y con su poderosa espada corta una tajada de jamón.

La imagen del jamón aquí parece contradecir implícitamente esa pretensión desinteresada de los puritanos, caricaturizada por Canetti en el retrato de una vestal incorruptible cuya boca está dedicada exclusivamente al servicio de las palabras y nunca se corrompe recibiendo algo tan bajo como los alimentos de los que viven los comunes mortales.

La forma de afirmación de los deseos es, entonces, su transformación en derechos; y así como los deseos del rebelde se sustentan en su poder bruto, los del virtuoso se apoyan en su superioridad moral. A tal transformación del «yo quiero» en «tú debes» alude Quino en el resto de su cartoon, que nos muestra, junto a la poderosa mujer entrada en carnes (que como parodia de la Justicia cortaba el jamón) y sobre una silla alta, a un juez; un juez que, por su estatura y el tipo de silla en que está sentado, así como por la presencia de un juguete en el suelo y su gesto de relamerse mientras come, es la imagen de un niño, tan impotente como poderoso es el brazo de la justicia.

Aludir a esta perturbación del amor como «amor superior» implica un «amor inferiorizante»: el otro, tan beneficiado en apariencia por sus actos benévolos, se ve privado de calidad moral o estatura espiritual; en cierta medida «vilificado», a la vez que controlado y exigido.

La inferiorización del otro se hace a través de la crítica, ya sea la critica explícita y consciente a sus rendimientos, decisiones o actitudes -has hecho esto o aquello mal- o "no apruebo tal aspecto de tu vida", como la crítica menos explícita de un no darse por satisfecho ante manifestaciones del otro que no alcanzan el ideal de excelencia perfeccionista.

Entre los tres amores el más dominante aquí es el amor-admiración: el amor a la grandeza, a lo ideal.. El amor al prójimo va en segundo lugar, por que es un amor en aras de los ideales, un amor que se ciñe al deber, a la vez que un amor pobre en ternura. Y, más postergado, se encuentra el amor a sí mismo, inconsciente y negado. Su moral no permite los propios «deseos egoístas», así como no permite los ajenos. Se puede hablar en este carácter de una actitud antivida, en vista del excesivo control represor de los propios impulsos, del tabú de su instintividad y de la del otro. Ya se trate del amor sobreprotector hacia los hijos o del amor posesivo hacia la pareja, no sólo hay una pérdida de espontaneidad en la persona misma, sino una relación que le quita espontaneidad al otro, quien se ve envuelto en un campo represor invisible.

Este amor, excesivamente condicional, exige méritos inalcanzables y pierde la espontaneidad. Desconoce su destructividad; asume el rol parental no para apoyar, sino para interferir con el niño interior del otro.

ENEATPO IX. AMOR COMPLACIENTE

En este caso se puede pensar en el amor perezoso como el de alguien que no está plenamente vivo. Un amor tibio, a «medio fuego», en el que la persona no está entera; opuesto al amor pasión, se lo puede caracterizar como un amor flemático.

Igualmente cabe decir de él que sea un amor distraído. Está dispuesto a dar mucho en el plano de la acción, pero le falta atención a la verdadera necesidad del otro. Acude a mi mente como instancia concreta de esta falta de atención a la verdadera interioridad del otro lo que alguien me comentó alguna vez de su -por lo demás 'prestigiosa- analista: «Es como una nana» Un cuidado bien intencionado en el que falta comunicación profunda, empatía y entusiasmo. Seguramente sean los EIX quienes más a menudo regalen al otro aquello a lo que se refiere la expresión «presente griego»: un regalo costoso con el que el destinatario no sabe qué hacer ni dónde poner.

El amor maternal del EIX puede ser incluso percibido como invasión. Conozco, por ejemplo, a alguien que recuerda haberse sentido asfixiada por el pecho de su madre. Ya se trate de un recuerdo real o de una extrapolación al pasado de experiencias posteriores e incluso presentes, su contenido es significativo. Se sentía la niña también sofocada por la pesada colcha sobre su cama, recuerdo en que parece cristalizar su sentimiento de molestia ante una madre que velaba por ella en un sentido concreto, pero por quien no se sentía abrigada en un sentido íntimo.

Suele tratarse de un amor que no escucha, sino que impone al otro su propia compulsión de maternidad o abnegación conyugal. La situación ha sido cómicamente expresada por Woody Allen en una imagen de su película "Todo lo que usted siempre quiso saber sobre el sexo"... un gran pecho avanza repartiendo leche como un surtidor y asolando el paisaje.

El papel de una persona generosa supone casi una segunda naturaleza; más que un rol consciente, es parte de la estructura de la personalidad el que la persona sea abnegada. Más inconscientemente que en otros caracteres, sin embargo, se trata de un amor seductor por cuanto la persona empezó pronto a sentir que necesitaba renunciar a sus propios intereses para ser aceptable. Tal vez no estaba segura de su situación familiar -como en el caso de un niño adoptado- y ha sentido que no merece, que no está a la altura, que podría perder su lugar. O ha sido el séptimo hijo de una familia de diez y, para hacerse ver y escuchar, para sobresalir, no ha encontrado otra manera de hacerlo que no dando problemas. En otras palabras, su regalo a los padres es la negación de su necesidad, de su frustración, de su reclamo o exigencia.

Por cuanto la adaptación a los deseos y exigencias ajenas se hace predominantemente a través de la conducta, el amor en el EIX es -como en el caso del EI- un amor activo, y en su aspecto aberrante puede caracterizarse como abnegación o benevolencia sin la experiencia del amor. Tanto en la relación entre los sexos como en la maternidad, se trata de un amor institucionalizado, ajustado a un rol social acostumbrado.

La desatención o desinterés con respecto a la experiencia más íntima del otro se puede entender como una revancha por su excesiva deferencia para con el otro (en el plano de lo concreto y práctico): una «agresión pasiva». Otras formas de lo mismo son la negligencia, los actos fallidos, los olvidos e, incluso, la obediencia automática cuando ésta resulta destructiva.

Al examinar la experiencia amorosa del EIX en términos de la tríada de aspectos fundamentales del amor vemos que predomina, el amor al prójimo mientras que el amor por sí mismo es sentido como la mas profunda prohibición. El amor a Dios tiende a ser una experiencia menos prominente que el amor humano, aunque una fuerte tendencia religiosa puede llevar a que a veces no lo parezca. La tendencia religiosa de este tipo de personas suele ser resultado de la identificación con los valores de la sociedad y del amor al rito, y puede tratarse de una persona activa y a la vez piadosa, y sin embargo desespiritualizada en cuanto a que su relación con lo divino no entraña una disposición a (o un interés en) la vivencia mística.

Parece, sin embargo, que en algunas personas el amor a la actividad artística constituyese un puente entre lo material y lo espiritual: el arte es un hacer, una actividad (especialmente el esculpir o pintar, cuyo producto es concreto) y, no obstante, un vehículo de experiencia espiritual y emocional a veces velada. Me ha llamado la atención, al revisar diversas biografías, encontrar tanto políticos como artistas entre los eneatipos IX. Pareciera que unos son los EIX «propiamente tales» y, los otros IX, aquellos que han hallado el contrapeso a una vida excesivamente practica en un quehacer artístico interiorizante.

Tiene mucho de madre el EIX, como si el dador se identificara con el rol de madre; aunque en su momento le faltó un profundo amor y se ha resignado a no sentirlo, sin embargo es como si quisiera llenar esa carencia con su propio dar a otro, proyectando su necesidad en un tercero. La renuncia es altruista y la necesidad del otro pasa a ser la propia, el otro pasa a ser, pues, un sustituto de sí, de su ser.

Los acidiosos, y particularmente un subgrupo de ellos, se permiten, sin embargo, una forma especial de amarse a sí mismos, una forma particular de amor a si mismos que es a la vez una desviación o perversión: el amor comodidad. Por mucho trabajo que pueda dar el ponerse cómodo, es un sustituto del verdadero amor a sí mismo, un compensar a través de la comodidad, el no conflicto y la suavidad una frustración más profunda. Expresiones de ese amor comodidad son, el alcohol, el tabaco y el comer. El efecto inalcanzable, es sustituido por tales estímulos en tipos como el gregario Mister Babbit, con su gran puro.

La falta de amor a sí mismo en el EIX se manifiesta en el desconocimiento de sus propias necesidades profundas, la desconexión del niño interior, la pérdida de espontaneidad lúdica, el haberse hecho adulto antes de tiempo y muchas veces, de forma muy visible, la toma de responsabilidades.

ENEATIPO III.- AMOR NARCISISTA

En cuanto me pregunto cómo o qué es el amor vano, evoco aquella escena de una vieja película sobre las mujeres de Enrique VIII en la que una de sus amantes irrumpe en la sala de su palacio en el mismo momento en que el verdugo se dispone a cortar la cabeza a su predecesora. Va a preguntarle cuál es el vestido que quiere que se ponga esa noche. Subraya la escena la monstruosa desconexión de un mínimo lazo amoroso hacia su rival, absorta como está en su propio placer. Pero no trata sólo de un placer propiamente tal, sino de un producto muy deserotizado del eros: la pasión por su apariencia.

Que sea la vanidad un producto de la degradación del amor me lo hizo particularmente presente el sueño de una mujer de carácter vanidoso en el cual, en medio de una gran conflagración mundial, sólo quería que la llevaran a comprarse un vestido, dando claras muestras de que no le interesaba nada lo que estaba pasando. Se la siente en la escena como una niñita que se quiere a sí misma y desea que la quieran por esa distinción.

Tal preocupación por la imagen se llama comúnmente «narcisismo», y por ello se podría hablar del amor del vanidoso como de un amor narcisista; sin embargo, el término «narcisista» se ha aplicado a diversos tipos humanos, y el interés en vestidos, cosméticos y apariencia personal es sólo una de las manifestaciones del narcisismo propio del eneatipo III, tan frecuente como la imagen de sí como persona competente, como alguien que puede hacer, y tiene capacidades. El competitivo afán de eficiencia asfixia la propia capacidad amorosa y hace irrelevante la ajena. Una breve historieta de Quino lo expresa muy bien: se ve en un primer cuadro cómo un empresario, sentado en su despacho, lee el pasaje del Evangelio que dice que antes entrará un camello por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos. En la siguiente imagen lo vemos llamando al Museo de Historia Natural de El Cairo para informarse de las dimensiones de un camello. Luego encarga a su secretaria una llamada a las industrias Krupp... Somos narcisistas en tanto cuanto vendemos nuestras almas por la gloria, una entidad que solo existe en el ojo ajeno. Es paradójico que un aparente amor a sí mismo (indulgencia al propio deseo tipo niñita que quiere que le compren un vestido) conviva con una incapacidad de valorarse a sí mismo. La propia valoración se hace dependiente de la de un espectador que aprueba, quiere y distingue, o, mas exactamente, la valoración del mundo se hace un paliativo que distrae de la vivencia de vacuidad, artificialidad y pérdida de identidad.

Trabajar para la propia imagen distrae de trabajar para sí, y en tanto constituye una anteposición a lo natural y espontáneo, entraña una buena capacidad de control sobre los propios actos. Pero un excesivo autodominio supone un obstáculo a la capacidad amorosa, que implica una no-capacidad de entrega. Tan acendrada está la valoración del control que palidece la del amor, y éste puede llegar a ser sentido como algo secundario al trabajo o al éxito, algo sentimental, pequeño, de mal gusto.

Una complicación es la competencia con la pareja; otra, el excesivo control de la pareja o de los hijos; una tercera, la dificultad en la entrega, que puede manifestarse a nivel físico como en la caricatura de Jodorowsky: un superhombre sexual elástico con infinitos dedos que terminan en lenguas, con una extraordinaria capacidad de dar placer que tanto lo absorbe, sin embargo, que no le queda atención para gozar. Tras esta incapacidad de entrega está la desconfianza, el temor al rechazo, el miedo a caer en el vacío; una desesperanza de fondo en un carácter aparentemente optimista: sentir que tiene que mantener todo bajo control, cuidarse a sí mismo.

Para la persona cuya imagen exige autodominio y dominio de las situaciones puede ser que el anhelo de amor se asocie a un anhelo de dejarse dominar, y ello con razón, pues sólo con la renuncia a su dominio y manipulación puede permitirse ser profundamente tocada. Recuerdo haber visto este tema llevado al cine en Swept away; donde una mujer desarrolla una pasión intensa por su compañero de naufragio después de que éste la doblega. Sin embargo, pasado el período en el que el amor entraña sacrificio de vanidad, éste puede ser reinterpretado como mero masoquismo, e igualmente ocurre cuando un sacrificio de la propia imagen no llega a ser correspondido con el amor anhelado.

El amor narcisista es un falso amor, diferente del amor acariciante del EII por cuanto que se expresa más en actos que en la expresión emocional. Se asocia a una actitud efectivamente más servicial. Resulta más tierno, sin embargo, el EIII que el EI, cuya benevolencia es menos sentida. Ante la frustración, no obstante se vuelve acusatorio y adopta una posición de víctima agresiva No es que reclame, como el EIV, por cuanto dice poco lo que siente, pero con su acusación hiere la autoestima de quien lo ha frustrado. Expresa su rabia sin escándalo aparente, pero con palabras cortantes, precisas y afiladas, y preferentemente ante testigos. Es en estos momentos, en estas fases de la relación, cuando más notorio puede hacerse el hecho de que no creen verdaderamente en el amor. Aun cuando lo reciben, no pueden creer en él, pues ¿no podría ser resultado de su arte

seductor y de su apariencia, de su capacidad de deslumbrar y de ocultar los propios defectos? La duda -aunque alejada de la conciencia- alimenta la seducción, y mientras más se entrega la persona al cultivo de su imagen, más a merced del otro queda y más se defiende de ello a través del dominio de sí y del cultivo de la independencia. Su independencia se nutre de la dependencia de otros, es el poder que confirma haberse tornado indispensable. El amor del EIII, por lo tanto, sabe hacerse indispensable y alimenta la dependencia.

Se engañan el hombre y la mujer plásticos, sin embargo, al desconocer su inhumanidad y así poder mantener una ilusión de benevolencia. Dominan el rol amoroso, como dominan eficientemente todos los roles, ignorantes de su sentir, les es fácil confundir el sentimiento imaginado con la realidad. El mismo rol amoroso puede ser difícil de sostener, dado que la intensidad de la pasión por gustar entraña intolerancia a la crítica ante el peligro de la frustración. Las facetas de la perturbación amorosa que aparecen entonces son la frialdad y la agresión.

El amor al tú está sumergido en la propia imagen. Es, por una parte, un amor cimentado en la necesidad de validación del otro; por otra, se orienta hacia el servicio de la necesidad del otro y se puede decir que lo segundo sirve a lo primero (es decir, la necesidad del otro es primaria, y la generosidad una estrategia seductora).

En el mundo de las relaciones en general puede afirmarse que este carácter necesita al otro. Porque se siente a través de su reconocimiento; es más amistoso que la mayoría, más extravertido, más volcado hacia el otro. Irradia alegría, benevolencia y adaptabilidad, aunque también superficialidad. Tanto en el plano social como en el de las relaciones sentimentales se puede hablar de un amor seductor, por cuanto aparenta estar más para el otro de lo que verdaderamente está, y se encubre la forma en que el uno se sirve del otro. Una obra maestra en el retrato de esta situación es el personaje de Becky en *La feria de las vanidades* de William M. Thackeray .5

El amor a Dios en el carácter vanidoso tiende a ser eclipsado por el amor humano en sus dos formas: amar a sí y al prójimo. Este rasgo característico seguramente ha contribuido a la secularización de la cultura norteamericana y del mundo moderno en general. El sentido práctico y el utilitarismo predominan sobre los valores universales; se admira a las personas, pero no se valora lo abstracto o transpersonal. En cuanto a un camino espiritual, se trata por lo general del tipo de persona que diría: "¿Qué camino?" En definitiva, una persona mundana, como caricaturiza Chaucer a su personaje del monje elegante y práctico en los *Cuentos de Canterbury*.

Notas:

[5]Editorial Planeta, Barcelona,1985.

ENEATIPO VI. AMOR SUMISO Y AMOR PATERNALISTA

Nos falta sólo considerar las perturbaciones de la vida amorosa del temeroso. Hablar de miedo es hablar de desconfianza, y existe incompatibilidad entre la desconfianza y el amor -porque hablar de desconfianza es hablar de sentirse ante un posible enemigo, y no es fácil amar a los enemigos.

Se les teme, y porque el temor, exige estar en guardia se teme la entrega. Se teme ser engañado, sometido, humillado, controlado; y esto lleva también al autocontrol y a la inhibición de la corriente de la vida en vista de una excesiva necesidad de protección

No menos importante que todo esto es, sin embargo, la contaminación de lo amoroso con las motivaciones autoritarias que caracterizan a este tipo de personalidad. Digo «motivaciones», en plural, para abarcar con el término tanto la pasión de mandar como la más común pasión de obedecer, o, más bien, de tener una autoridad a la cual seguir.

Aunque en la presentación que he hecho de los caracteres no he señalado las tres variedades que distingue en cada uno de ellos el protoanálisis, se hace necesario en el caso de los autoritarios-suspicaces que constituyen nuestro EVI diferenciar a aquellos demasiado proclives al culto de los héroes de aquellos que tienden a la grandiosidad y a una visión heroica de sí mismos. En el primer caso se trata de personas muy dependientes, para quienes la angustia de elegir y la inseguridad con respecto a sus propias capacidades les llevan a una excesiva necesidad de padre, en el segundo, de aquellos que en rivalidad con su propio padre (a veces en un cuerpo de madre) asumen la autoridad y se elevan con respecto a los demás esperando su subordinación. Así como calma la angustia de los primeros el encontrar protectores, tranquiliza a los segundos el sentirse poderosos y obedecidos -como muestra una caricatura de Hitler ante una inmensa asamblea, rodeado por su estado mayor, en un estadio en el que se alza una gran esvástica, abre su discurso diciendo: «Creo poder decir sin temor a equivocarme...»

Es de interés saber que Hitler, maltratado por su padre cuando niño, desarrolló la intención de darle un buen padre a su país. Los ejemplos extremos (así como la exageración de la caricatura) nos ayudan a comprender lo más sutil, como es el caso de muchos que van por la vida ofreciéndose como padres a los necesitados de autoridad. Para uno al que le gusta mandar, la obediencia es una declaración de amor; para conseguir hijos obedientes, sin embargo, tendrá que ofrecerse como padre benévolo, como el lobo vestido de oveja de la fábula.

Sin embargo, no es más amoroso que el rol de padre el rol de hijo, y la mayoría de los cobardes se pasan la vida, como huerfanitos, buscando la protección de alguien más fuerte. Su posición podría traducirse en un intercambio de admiración y reconocimiento: «Acéptame como hijo y te daré mi devoción filial.»

No es que no existan diferencias de estatura en la mente tanto como en el cuerpo, y no es que en una relación determinada esté bien que uno u otro tome cierto tipo de decisiones, pero ¿no es igualmente cierto que la mayor parte de la gente es incapaz de relaciones fraternales igualitarias? Es ésta la perturbación del amor que surge en respuesta al miedo, y que es característica de las personas en cuya personalidad éste es central. Así como algunos van demasiado de huerfanitos por la vida, buscando protección, hay otros que van demasiado «paternalistamente». Uno seduce por la inofensividad; el otro ofreciendo guía y su conocimiento de ciertas verdades. Se trata pues, de un padre que dice las cosas como son, que se apasiona en ser un maestro, y que pide acuerdo, fidelidad, y obediencia no sólo con los actos sino en la manera de ver.

Aparte de ser un problema la desconfianza o la excesiva entrega desde un sentimiento de obligación o deber temeroso, existe el problema de la ambivalencia: hay amor y odio; confianza y desconfianza; dominio y a la vez sumisión, y una continua pregunta acerca de cuál sea el sentimiento verdadero, o la actitud justa.

Pienso que cuando Freud definió la maduración como un dejar atrás la ambivalencia infantil, dijo algo de validez universal, pero especialmente descriptivo de la situación del EVI, para quien llegar a amar es deponer el odio inherente a su situación de enemistad frente a un mundo fantasmático.

Aparte de la presencia de la agresión en el ambivalente mundo del temeroso, el amor dificulta su carácter acusatorio, que puede hacerse torturador.

No se puede hablar de amor a uno mismo cuando se tiene la posición auto condenatoria característica de la psiquis del EVI. Falta el amor hacia el propio niño interior en esta psiquis que funciona desde el control -en aras del deber- más que desde el deseo. Puede decirse que, acusatoriamente, el temeroso se demoniza: un demonio interior apunta fuera de sí diciendo «allá está el demonio», y los principales acusados son lo espontáneo y el cuerpo. Todo ha de pasar por el control consciente, porque implícitamente se piensa (en la línea de Freud) que se tiene un fondo monstruoso, y que el propio «ello» desatado sería algo horrible e incompatible con la vida civilizada.

En lo tocante a las relaciones de pareja, y al mundo social, aparecen el miedo y la agresión en un continuo intercambio. Se teme la espontaneidad como si fuera agresión y la represión engendra agresión verdadera. Seguramente el monto de agresión en nuestro mundo es, en parte, reflejo de la gran prominencia del carácter EVI en su seno.

Con respecto al mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas, pareciera que los EVI no son tan culpables como lo son en su falta para con los otros dos amores. Hay una tendencia religiosa, una tendencia a lo arquetípico, al mundo ideal, que a veces se toma un sustituto de valor en el mundo de la acción, como sugiere esa historia de Nasruddin en la que un sastre dice que va a tener el traje para cierta fecha «si Dios quiere».El cliente le pregunta: «¿Y cuándo sería si dejamos a Dios fuera del asunto?» También lo religioso sustituye el aspecto emocional interpersonal. Piénsese en el amor de tantos nazis por su mitología, sus clásicos y la gran música, en una actitud según la cual: «mi Dios es más grande que tu Dios, mi cultura es más grande que la tuya» o, estoy más cerca de la grandeza que tú.

Se siente la persona endiosada por proximidad a su Dios, pero en ello hay algo de esa pasión de endiosamiento que es parte del sistema paranoide; en ello la búsqueda de amor se transforma en anhelo de poder, que es a su vez anhelo de identificarse con el padre poderoso. Lo ilustra un personaje de Canetti que ruge, como desde el alto del Sinaí con gran melena. De forma paternalista quiere confundir al otro (y seguramente se confunde) en interpretar como amor a los demás su pasión de imponerles la verdad según el Libro de los Libros. Es así como el amor a ideologías o a personajes casi divinos se siente como cercano al amor a Dios, pero se trata de una especie de narcisismo vicario; como un niño que dijera a otro de su edad que "mi papá es más grande que tu papá, mira qué grande es mi papá".

Aunque en general no se me considera una persona especialmente severa, con frecuencia lo soy en mi rol terapéutico y cada vez que hablo o escribo, acerca de los eneagramas de la personalidad. Cuando decía, al final del preámbulo a este libro, que me había salido severo me refería implícitamente a este capítulo. Espero que algunos de mis lectores tengan ese «buen estómago» del que habla una de las reseñas norteamericanas sobre mi obra anterior dedicada a la psicología de los eneatipos6:

«Es una demolición, te encoges, lloras, pero si tienes un mínimo de honestidad no puedes dejar de mirar. Sus descripciones llegan demasiado a lo íntimo. La evidencia es demasiada; los hechos se amontonan con demasiada precisión (...) No hay dónde huir ni dónde escabullirse: está hablando de ti (...) No es éste un camino para quienes tengan un estómago débil. Pero ¿quién ha dicho que la transformación pueda ser fácil?»

Notas:

[6] Enneatype Structures, op. Cit.

IV

Los Males Del Mundo

A La Luz Del Eneagrama

UN ENEAGRAMA DE LA SOCIEDAD

He puesto en el título «males del mundo» y no «patologías sociales» porque prefiero la expresión popular a la académica. Para mis fines, el lenguaje ordinario tiene en este caso una virtud que no comparte con el lenguaje técnico: aunque la palabra «mal» tal vez evoque en primer lugar el significado de «enfermedad», no por eso deja de tener un significado moral.

Llamar a la disfunción social enfermedad es desarrollar la visión de la sociedad como un organismo que caracteriza la moderna formulación de la ciencia de sistemas. Así como, en general, sistemas de diversos niveles se reflejan en sus elementos constitutivos y funciones, podemos pensar que a las patologías individuales corresponderían ciertas patologías sociales y, a los «pecados capitales» del individuo, ciertos males básicos del organismo de nuestra especie sobre la tierra. Y si a nivel individual la enfermedad mental puede definirse como una condición de impedimento para realizar los valores que están en el potencial de la persona, también podemos pensar que los males fundamentales de! mundo son fenómenos sociales que constituyen formas básicas de interferencia con el potencial de la humanidad.

Más de ocho mil problemas humanos han sido inventariados en la *Encyclopedia of World Problems and Human Potential* [1]. Entre estos diversos problemas buscan los futurólogos actuales un núcleo central, en el intento de discernir un metaproblema -una problemática unitaria tras sus manifestaciones múltiples e interrelacionadas-. Entre estos dos niveles -el de los miles de problemas específicos y el de un problema central- se sitúa el nivel de análisis propuesto aquí, que invita a la consideración de nueve aberraciones capitales o básicas de la sociedad a través de su vida «civilizada».

Es obvio que se pueden encontrar resonancias entre los procesos e instituciones colectivas y los procesos psicológicos a escala individual; tantas corno para que fuese alguna vez popular la especialidad de estudios de «cultura y personalidad». A ella pertenece la formulación que explicaré a continuación acerca de las aberraciones sociales a la luz de los eneatipos. Los sociólogos han protestado por las interpretaciones «psicologistas» que proponen la causación individual de lo social sin prestar suficiente atención a los factores causales sociales sobre la psiquis del individuo, y obviamente existe una relación circular entre los niveles de organización, si bien se trata de niveles distintos en una jerarquía que va de lo elemental a lo complejo. También es claro, más allá de todo esto, el isomorfismo o paralelismo entre los patrones que se pueden reconocer en uno y otro nivel, de modo que comprendemos intuitivamente la relevancia de las diversas experiencias del «mal amor» respecto a los metaproblemas sociales. Con la formulación de estos metaproblemas estaré desarrollando lo que pudiera llamarse un eneagrama de la sociedad.

EL AUTORITARISMO

Comenzaré por el triángulo central del eneagrama, que en el plano de la psicología individual corresponde a la cobardía. El miedo es una emoción universal, pero cuando domina en el carácter de un individuo se asocia a una visión del mundo excesivamente jerárquica. El miedo tiene mucho que ver con la autoridad, ya que originalmente nos atemorizaron esos gigantes que nos rodeaban cuando éramos pequeñitos: nuestros padres. Sobre todo la figura del padre, símbolo -si no ejecutivo- de la autoridad en la mayor parte de los hogares. Por ello contribuye el miedo a que una persona se oriente

hacia relaciones de superioridad/inferioridad. Es el miedo, entonces, una pasión que en el mundo social lleva a que existan mandones y mandados.

Así como, dentro de sí, la persona de carácter desconfiado vive en forma especialmente aguda la pugna entre un tirano y un esclavo, un acusador y un acusado, un perseguidor y un perseguido, un culpador y un culpado, también en la sociedad funcionamos de esta manera, y es fácil comprender que la prevalencia de un carácter propenso a la intimidación sea favorable al establecimiento de una jerarquía autoritaria; de la misma manera que, a la inversa, puede pensarse que una sociedad autoritaria favorezca el desarrollo del carácter temeroso. La jerarquía más autoritaria en nuestra sociedad actual, que apela sobre todo a este tipo de carácter, es naturalmente el ejército; en antiguos tiempos la Iglesia era más autoritaria que hoy. (Hubo épocas, ya casi olvidadas, en que la Iglesia era mucho más poderosa que el imperio, y el hombre más poderoso de Occidente era el papa.)

Tal visión jerárquica hace que la persona esté demasiado sometida a la autoridad, y cuando hay demasiada tendencia a entregar la propia autoridad (o, dicho de otro modo, demasiada poca capacidad de ser autoridad para con uno mismo), demasiada tendencia a la obediencia, demasiado énfasis en un programa infantil de dependencia con respecto a un padre fuerte, ello hace que pueblos enteros se muestren especialmente deseosos de exaltar y seguir a alguien con la pasión de mandar.

El caso más notable fue, naturalmente, el de la Alemania nazi. En el pueblo alemán predominaba el EVI, y particularmente ese carácter temeroso, ordenado, con un fuerte sentido del deber, idealista e idealizador de la autoridad, en que el individuo teme equivocarse y al mismo tiempo anhela certezas; ese carácter que desea que alguien le hable de tal manera que pueda sentir que sabe, que tiene la razón. Sabemos que es así el discurso típico de los fanáticos. El pueblo nazi fue curiosamente una caricatura del pueblo judío, en tanto que la noción de pueblo elegido fue tomada por los alemanes de sus enemigos envidiosamente odiados. Se ve tanto cine en el que se refleja el mundo nazi y se escribe tanto de él, que es como si todavía estuviéramos digiriéndolo; como si tuviésemos aún una lección que aprender, una lección que parecía aprendida un par de decenios atrás y que nos permitía dejar a un lado el autoritarismo. Sentíamos que ya estábamos preparados para no caer nuevamente en las aberraciones del nacionalismo, pero parece que no. Por el contrario, se está reafirmando el autoritarismo en el mundo y los nacionalismos están en pugna por todas partes.

Aunque medie un abismo entre la fe profética de quienes se sintieron destinados a un rol salvífico -a través del sacrificio- en aras de sus ideales y el nacionalismo agresivo, para el cual la exaltación de los valores patrióticos o nacionales constituye la premisa de un derecho, pienso que el miedo ha sido a estructura central no sólo del pueblo alemán en la Europa contemporánea sino de la cultura occidental cristiana y de la cultura judía antigua. Nietzsche, ese gran crítico de la cultura cristiana, decía que nuestra moral es una moral de esclavos -una moral de oprimidos que nos sirve para sobrellevar la opresión. No valoramos el coraje como los griegos antiguos; valoramos la humildad, la obediencia, el «portarse bien», porque eso es lo que las autoridades quieren.

La patología social que estoy tratando es lo que técnicamente se llama «autoritarismo». El autoritarismo tiene en el individuo una serie de características como la sumisión a los de arriba y la agresión a los de abajo (la tan citada «ley del gallinero», con su jerarquía del picoteo). En las jerarquías humanas se reciben las agresiones de los de más arriba y se descarga el resentimiento en los de abajo o en los de fuera del propio grupo, en algún «chivo expiatorio».

Una vez vi una historieta de alguien que está viendo en la televisión un programa en el que Fidel Castro alecciona a las multitudes; cambia de canal y aparece Mao arengando a las multitudes; por fin apaga la televisión y se pone a arengar agresivamente a su perro. Lo mismo se repite a través de las generaciones: se abusa de la autoridad con los hijos y así se perpetúa el carácter autoritario.

Este es el aspecto más visible del autoritarismo -el mandar y el ser mandado, la enajenación del poder propio, el dar demasiado poder a otros, la dependencia de las figuras pseudoparentales (como el «patrón» que actúa *in loco parentis*, amparándose en la benevolencia que se le concede y se espera de un padre, y hace el paripé de la benevolencia para poder explotar y controlar mejor). Muchos han pensado que no existiría la institución del Estado si no estuviera apoyada en esa forma microscópica de gobierno que es la organización patriarcal de la familia. El aspecto más interno de la relación de autoridad es el uso de la acusación, la culpabilización. Sabemos que a lo largo de la historia se ha mantenido a la gente en orden amenazándola con el infierno. «¿Qué clase de persona eres? ¡A un padre no se le habla así!»; «¡Qué traición a la patria!»... Y toda acusación se apoya en una ideología.

Es aparentemente cierto que las ideologías están muriendo, están agónicas. Muchos lo han denunciado. Marx fue tal vez el primero que puso el dedo en la llaga, mostrando cómo las ideologías son un instrumento de manipulación, y desde entonces ha habido muchos otros: Manheim, Marcuse... Pero aunque resulte una aberración el hecho de que hoy cueste encontrar a alguien que crea en algo, existe una ideología que compartimos implícitamente: que el sistema funciona y es legítimo. Por ejemplo, a pocos se les ocurriría suponer que los Estados soberanos, que los gobiernos, son cuestionables y que cabría encontrar una forma mejor de convivencia. Hace un tiempo estaba prohibido ser marxista justamente porque Marx había cuestionado la necesidad y bondad del Estado. Lo mejor de Marx fue precisamente este cuestionamiento; su verdadero legado consistió en el comienzo de la búsqueda de alternativas y no en las soluciones que ofreció. En esto se asemeja a Freud, quien, apuntando ciertas cosas que funcionaban mal, caló hondo en nuestra historia cultural, aunque su propuesta está ya muy revisada y pocos son los freudianos ortodoxos en nuestro tiempo.

La ideología implícita de que todo está relativamente bien y que las cosas se están haciendo lo mejor posible desconoce que haya una estructura de poder invisible, así como gente bastante interesada en que las cosas no cambien. Nos sentimos parte de un mundo democrático, pero los griegos lo eran mucho más que nosotros. Aunque existía la esclavitud, se pagaba a cada ciudadano para que asistiera al ágora, y era un deber participar en las discusiones. Las decisiones las tomaba el «gobierno del pueblo por el pueblo», con la fe implícita de que todo se autorregula. Ahora vivimos en la ficción (y es una ideología) de que somos libres porque podemos elegir entre un candidato y otro, acto que muchas veces resulta irrelevante.

Naturalmente, la situación actual no puede compararse con la de los tiempos de Galileo, cuando la Iglesia ordenaba lo que debíamos creer; con ello no quiero sino ilustrar que el mando no es tanto cosa de fuerza bruta, sino sobre todo de autoridad propiamente tal. Existe todo un arte en arrogarse autoridad; un arte en parecer que uno es legítimo y en apelar a los principios que nos permiten parecerlo; un arte, también, en hacer que otros se sientan niños y nos tomen como padres sabios y bondadosos.

Con todo esto he pretendido explicar la patología social llamada autoritarismo, cuya institución prototípica es el Estado.

EL MERCANTILISMO

Vamos ahora al punto opuesto en la base del triángulo, el punto III, que en el carácter individual se relaciona con la vanidad, la gloria, el lucimiento y las apariencias, y que lleva a una persona a interesarse vivamente en competir y resultar victorioso. En cuanto al plano social, es obvio que estamos en un mundo de intensa competencia -en una «carrera de ratas», como dicen los norteamericanos-, corriendo cada vez más apresuradamente en pos de algo. Piénsese en el mundo de las industrias, de las corporaciones, de los negocios. El sistema está construido de tal manera que el que no corre a la misma velocidad que los demás no sobrevive. La competitividad, dada esta forma del sistema, es intrínseca a su función, y como resultado no tenemos tiempo para nada: no tenemos tiempo para vivir, sino solamente para correr en pos de algo; no tenemos tiempo para crecer, para respirar, para nutrirnos.

Se afirma que hemos vivido milenios de progreso. Sin embargo, hace poco estuve leyendo las reflexiones de un antropólogo bien informado que decía que la mayor parte de los pueblos primitivos dedica unas tres horas diarias a actividades de supervivencia. Tenemos la idea de que los primitivos llevaban una vida muy dura, porque debían vivir de la caza arriesgándose continuamente, mientras que nuestra vida es privilegiada, con nuestros almacenes y ese gran invento del dinero. Pero con las tres horas al día que dedicaban a la caza estaban bastante mejor que muchas personas de la sociedad actual que durante ocho horas realizan actividades sin sentido personal ante un escritorio, o limpiando vidrios, cerrando botellas... en un ambiente incomparablemente menos sano y menos bello.

El mundo se caracteriza por esta carrera hacia el éxito, no sólo individual, sino social de ciertos grupos. Pero hay otro aspecto de la personalidad vana que también se ha tornado en patología: el vivir para valores ficticios, ajenos a la vida. Claro que muchos son valores intrínsecos. Es valioso respirar no porque a uno le hayan dicho que es valioso hacerlo; si uno respira con atención, esta actividad puede ser un deleite. Igualmente, no es necesario demostrar a nadie el valor de comer. Los valores estéticos, los verdaderos valores culturales, no son valores porque uno quiera mostrar a los otros que sabe algo: constituyen un alimento sutil. Pero, ¿son estos los valores para los que vivimos?

Hay personas que viven en gran parte para valores prestados, como el burgués ennoblecido de Moliere; determinadas por el deseo de ser como otros quieren que sean, se afanan en tener lo que otros tienen, vestirse y pensar a la moda, y esto afecta a la motivación de lucro, como bien observaba Veblen al hablar de «consumo conspicuo» (es decir: riqueza que es parte de una exhibición de triunfo). Además, el valor de algo en el mercado es ficticio respecto al valor de su uso. Sea cual sea nuestra personalidad, es un hecho de la vida contemporánea que el mercado nos devora, y el amor al dinero -como un cáncer- compite con el amor al prójimo, a nosotros mismos y a los más altos valores.

Estamos hablando del mercantilismo, que ciertamente hemos de considerar entre los males capitales del mundo. En su último libro Quino explica muy bien, y sin palabras, lo que es: en una plaza pública se ve un monumento muy importante: una cerradura, una gigantesca cerradura -como la de cualquier puerta- en una columna alta sobre un pedestal elevado. Rodeando el monumento, como si rindieran un homenaje a los héroes, se encuentran los representantes de todas las empresas hoteleras. Comparecen el jefe, el gerente e, incluso, la sirvienta con la aspiradora. Podría haberse tratado de cualquier otra cosa en vez de un hotel, pero ¿qué quiere decir esto? Que en este mundo se adora lo que se vende. Los valores están pervertidos. Vivimos demasiado distraídos del amor al arte, el

amor a Dios, el amor a las cosas intrínsecamente reales, el amor a la gente, a nosotros mismos, a la familia.

«Poderoso caballero es Don Dinero», que nos ha contratado y se ha apoderado de nuestras energías.

LA INERCIA DEL STATU QUO

Una vez vistos dos de los males de la sociedad -el autoritarismo y el mercantilismo-, ¿cuál sería la tercera piedra angular de la disfunción social, según esta aplicación del eneagrama a los problemas de nuestra vida colectiva?

Decía que, en el plano individual, el vértice superior del triángulo se puede concebir como una tendencia a la automatización, a la mecanización, a la desconexión, a un andar como robots por el mundo, convirtiéndose el hombre en un animal de costumbres. No se vive creativamente, no se vive en el sentido más propio de la palabra, sino que se va con la corriente y se sucumbe a un adormecimiento interno.

¿Quién no se considera un poco adormecido internamente? Yo creo que éste es uno de los males del mundo más universalmente compartido, pero existe también una cuestión caracterológica: hay personas que no están tan mal en otros sentidos como en éste particular de ser demasiado inertes, congraciadoras, cómodas, ciegas.

En lo social, esto corresponde al *statu quo*; en lo individual, nos encontramos con una calidad inamovible, como si al robotizarse el ser humano perdiese la capacidad evolutiva. Pero también la sociedad pierde su capacidad evolutiva. Estamos sobreinstitucionalizados y es propio de todas las instituciones el fosilizarse. Cuando una institución está fresca, nueva, ejerce su función; ya en la segunda generación, pasados algunos años, empieza a hacerla de forma automática, desconectada de sus fines primeros; y llega un momento en que se torna en una pura institución. No hay nadie que mueva nada, pero sí se deja sentir un poder paralizante, un factor retardatorio.

La educación puede servir como ejemplo. Parecería que la educación institucional en el mundo tiene buenas intenciones. Se piensa mucho, se mantienen reuniones, se discute cómo podrían llevarse a cabo las reformas, se invierten grandes sumas de dinero... Pero casi todos los que están involucrados en dicha empresa están «quemados» o desmoralizados, sienten que no pasa nada, que no pueden hacer nada de verdad, pues la inercia institucional es poderosísima. Aunque esto podría considerarse como algo inocente frente a otros males del mundo, no lo es, pues se trata nada más y nada menos que del *órgano de desarrollo*: la institución a la que incumbe el desarrollo de manera fundamental. Educar es fomentar el desarrollo de los individuos, y este proceso fracasa rotundamente al no cumplir con esta función, en tanto que se ocupa de algo completamente diferente: no se educa el corazón, no se educa a la persona para vivir, no se la conduce para ser ella misma, no se desarrolla el espíritu, lo que somos. Y nadie lo cuestiona. Si uno empieza a hablar de este tema, puede apreciar cómo la educación se ha convertido en un gran elefante blanco, una institución inamovible: ¿Por qué? Porque es inmensa y está altamente burocratizada.

Lo que los gobiernos soberanos son respecto al autoritarismo, y lo que las corporaciones (especialmente las transnacionales) son respecto al mercantilismo (que ya tiene más fuerza que los gobiernos, puesto que los gobiernos no pueden ir muy lejos sin el dinero), lo es la burocracia respecto al poder de la inercia. Sabemos, por ejemplo, que todas las tiranías se rodean de una gran burocracia que contribuye a estabilizarlas.

Pero no es que la burocracia, el mercado o el gobierno sean intrínsecamente disfuncionales, sino que cristalizan externamente las verdaderas patologías: el *sobregobierno*, la *sobrecomercialización*, la *sobreorganización*. Se dice que cuando Dios creó el mundo y vio que era bueno, vino el diablo y le dijo: «Oye, ¿por qué no lo institucionalizamos?»

El instrumento que se convierte en un fin se torna un lastre, como ocurre con ciertas máquinas en las obras de ciencia-ficción. Se ha explotado mucho el tema de la máquina que se escapa del control humano, y justamente porque sentimos que el mundo se nos va de las manos. Deberíamos considerar la superpoblación como el problema número uno del mundo de hoy. Todos los demás problemas -de justicia, de desigualdad, de violencia- se están agudizando porque ya no cabemos en la superficie del planeta. La progresión aumenta día a día y no hay quien la pueda frenar en gran parte del mundo; y tal vez nada revele tan paradigmáticamente cómo el mundo sobreorganizado, sobrerracionalizado y sobregobernado que hemos creado es algo que escapa a nuestro control. Pienso que si tuviéramos control sobre nosotros mismos, seguramente se reflejaría en nuestra vida social y podríamos aspirar a una convivencia colectiva más voluntaria.

LA REPRESIÓN

Ya estos tres males señalados -autoritarismo, mercantilismo y exceso de conformidad- explican muchas cosas. Pero veamos otras. En el plano de la problemática individual, el punto I del eneagrama -a la derecha del vértice superior del triángulo representa esa faceta de nuestra neurosis que podemos llamar «perfeccionismo» y que afecta a todos los caracteres en mayor o menor grado: nos exigimos ser de una cierta manera, por más que nos rebelemos contra nuestra propia exigencia. Nos falta cierta autoaceptación, y no nos permitimos ser naturales, espontáneos. Vivimos desconectados de nuestra naturaleza interna y su sabiduría.

Antes me he referido al carácter oligárquico descrito por Teofrasto, que tiene muchas implicaciones políticas. Lo caricaturiza Teofrasto diciendo a un colega: «Mira, nosotros, que entendemos mejor, debemos controlar los asuntos del pueblo.» Esto expresa una posición superior en la vida, y se trata de un carácter no sólo superior, sino «inferio-rizador»; un carácter altamente moral que, desde su superioridad moral, juzga a los demás como inmorales, degenerados y tal vez dignos de ser enviados a la cárcel. O se arroga al derecho de «educados» y, si no se dejan, posiblemente decida que hay que darles en la cabeza con un mazo civilizador. Tenemos un buen ejemplo en los cruzados (y sus adversarios), que insistieron en educar a los infieles, convertirlos a la verdadera religión. «A Dios rogando y con el mazo dando», como dice el refrán; agresión en nombre de la religión, como en tantas guerras.

Esta es una faceta inseparable de la civilización. Cuando decimos que somos personas «civilizadas», queremos decir que somos personas de cierta dignidad, de cierto refinamiento cultural, de cierta evolución psicológica o espiritual, de cierta calidad. Pensamos que somos civilizados y no bárbaros, no primitivos. ¿Pero es así? El hombre civilizado ha demostrado ser el más destructivo de los animales, hasta ahora. Y si no nos damos cuenta es porque, como en el caso del carácter oligárquico o aristocrático, nos idealizamos y reinterpretamos nuestra voluntad de poder como privilegio merecido.

Claramente, el carácter aristocrático ha cumplido una función en la cristalización de las clases patricias. los privilegios de las noblezas y la proyección al mundo de las relaciones

inferiorizadoras, acarreando injusticia en nombre de la justicia. No es sólo una cuestión de privilegios: tales privilegios están protegidos por la *represión*.

Cuando se usa la palabra represión en el sentido social, su significado es diferente del sentido psicológico. Llama el psicoanálisis represión al no querer ver ciertas cosas; pero cuando hablamos de una cultura o sociedad represiva, o prohibitiva, nos referimos a que «los que saben», los morales, los buenos, dicen a los otros lo que hay que hacer y lo que no. Y a propósito de ello, una anécdota: hace poco encontré en una librería de Madrid un grueso tratado acerca de las «culturas represivas de la humanidad» realizado por un catedrático jurista de la Universidad de Zaragoza. Lo compré pensando: «Voy a ver qué escribe, cuáles son las culturas que llama represivas.» La obra empieza con las culturas primitivas. sigue con la egipcia, la babilonia, y después con cada una de las que conocemos... ¡no deja ninguna fuera! Y es que todas ellas son represivas. La represión es un órgano de la civilización y nuestra evolución, la evolución de una enfermedad.

La exageración de lo represivo puede verse en la enorme hipertrofia del sistema judicial y policial criminalizante de los gobiernos modernos. Hoy, en Estados Unidos, se está haciendo patente la «crisis de las cárceles». Hay tanta gente en ellas que el presupuesto público no alcanza, y además se reconoce que a la mayoría no le sirve de nada. Si lo que se persigue es que la gente cambie y mejore, habría que considerar que es mucho más probable que eso suceda estando en contacto con las buenas personas que hay fuera. La cárcel -se sabe- es más bien un «caldo de cultivo» de la delincuencia; en ella se concentra la gente con más problemas, y así la situación de deterioro va en aumento a una velocidad extraordinaria.

La única justificación de las cárceles es proteger a la sociedad de cierta gente muy peligrosa, pero la mayoría de los que allí están no lo son. Muchísimas personas que están en la cárcel en Estados Unidos se aficionaron a los paraísos artificiales de las drogas, y no han cometido mayor crimen que comprar o vender un poco de marihuana, por ejemplo. Para una cultura como la americana eso es un crimen importante, porque ¿«a qué cosas puede llevar eso» si se permite? «Uno empieza por la marihuana y seguramente terminará cortando a su madre en pedacito», «uno no sabe qué puede pasar en un estado alterado de conciencia». El miedo al descontrol es un fenómeno muy norteamericano, pero también forma parte de nuestra sociedad occidental, con una cultura notablemente antidionisíaca, con muy poca capacidad de entrega. Aunque el símbolo cristiano del vino nos quiere recordar una especie de éxtasis que produce la entrega a un poder superior, difícilmente promueve la capacidad de entrega una cultura saturada de prohibiciones y exigencias.

El aspecto sobrecontrolador y sobrepolicial de la sociedad se autoperpetúa. Cuanto más se criminaliza algo y cuanto más se dice a uno «tú eres malo», más «malo» se hará, y mayores problemas surgirán en la sociedad. Nuestra civilización hipersocial, que pesa demasiado sobre la persona con su «tienes que hacer lo que te digo», «tienes que ser un buen ciudadano», «tienes que ser patriota», genera rebelión y criminalidad.

LA VIOLENCIA Y LA EXPLOTACIÓN

El carácter antisocial es sólo la forma más extrema de un carácter mucho más común que podríamos llamar simplemente rebelde. Ya hemos hablado del lujurioso: una persona intensa, violenta, que no soporta la frustración, que exige satisfacción inmediata; una persona que cree en conseguir las cosas y en tomar la justicia por su mano, en vengarse personalmente más que en delegar en las instituciones.

Este carácter punitivo se nos hace muy presente a nivel colectivo cuando pensamos en la cultura mexicana, con su machismo y sus pistolones. México heredó este aspecto por partida doble: de Moctezuma y de Hernán Cortés; de los conquistadores atropelladores y de los aztecas sanguinarios. Ese carácter tan fuerte, tan extremo, tan intenso, tiene dos formas de expresión en el mundo. Una es la expresión antisocial propiamente tal, que parecería no ser un «mal de la sociedad», sino el atributo de la antisociedad: la criminalidad. Yo diría que esta violencia criminal declarada o explícita es un mal relativamente menor: el signo de hasta donde llega el control social. Hay personas que se salen de este control, que no juegan según las leyes. A menudo, entonces, se producen asesinatos, robos, violaciones, actos terroristas. Sin embargo, todo eso está muy lejos de constituir un problema comparable al mercantilismo, el autoritarismo, el *statu quo* o la represión. La segunda forma de expresión de lo antisocial, que nos parece más suave, es aquella violencia en la que la explotación tiene lugar bajo el disfraz de lo social, en el seno de las instituciones, sustentando un poder secreta o explícitamente explotador. La explicaré a través de una situación de nuestro pasado remoto, aunque la simbiosis entre el *establishment* y lo antisocial encuentra eco actual en el complejo militar-industrial-nacional.

Puede pensarse que los violentos fueron los originadores de la supremacía masculina de nuestra especie. Se ha estudiado a muchos pueblos en los que es posible reconstruir cierta progresión: se vuelven sedentarios, empiezan a sembrar, cosechar y tener un excedente agrícola que almacenar, por lo que ya no necesitan vivir al día. Afirman los antropólogos que la distribución del excedente agrícola hace necesario que alguien asuma la función de distribuidor y que los primitivos distribuidores han sido los más antiguos cabecillas. Pero no basta con la distribución. El tesoro público es algo que debe ser cuidado, y matones rodean al cabecilla para cumplir su función policial. Es fácil imaginar que en un pueblo para el que los cabecillas de carácter agresivo son importantes pueda surgir la idea de ir al pueblo vecino a quitarle algunas de sus provisiones, particularmente si ha habido ocasión de agravio pero también en virtud de un espíritu de grupo que disfruta peleando y exhibiendo su fuerza. Y claro, cuando existe el peligro de ser atacado por un vecino que piensa igual, hay que reforzar el contingente de guardias... y ya tenemos el origen del ejército.

El antropólogo americano Marvin Harris, que ha recogido muchos datos de diversas culturas, cita la frase de un indígena -de alguna de las culturas polinesias, me parece- que es eco de aquella con la que se designaba a los antiguos cabecillas: «los grandes matadores de hombres y puercos». La expresión sugiere una mentalidad para la cual el sacrificio de animales y personas es más o menos la misma cosa; la mentalidad de los que tienen el oficio de matar, los duros. Este podría ser el desarrollo original que posteriormente llevó a los innumerables atropellos de la historia que conocemos.

En la actualidad hay historiadores que piensan que la esclavitud fue originalmente esclavitud de mujeres, porque cuando se saqueaba un pueblo, se arrasaba con todo y se mataba a los hombres, pero se acarreaba con lo mejor: las mujeres, sirvientas domésticas y reproductoras. Tal era la actitud de estos duros valientes. Después, claro, se les ocurrió que también podían esclavizar a los hombres.

Yo diría, pues, que este carácter -sádico, duro, que va hacia lo antisocial- ha sido muy determinante en el dominio masculino de nuestra civilización. Ello ha traído consigo una multitud de problemas -comenzando por el desequilibrio interno de la psiquis individual, la represión de las emociones y el racionalismo, y redundando en cosas que aparentemente

nada tienen que ver con la masculinidad pero que son resultado de estar viviendo con la mitad masculina y analítica de nuestro cerebro.

He hablado de tiempos arcaicos en referencia a cómo «el sistema» se ha apoyado en el poder. Pero el poder hoy en día no está en manos de matones con mucho músculo; no necesitamos gente tan insensible cuando tenemos cañones y mísiles, y cuando hemos aprendido a insensibilizarnos masivamente. No necesitamos generales con un carácter sádico, ya que matar se ha hecho algo común.

Como el órgano policial de la civilización, el órgano militar, es intrínseco a su estructura, no nos percatamos de que ha crecido de forma cancerosa. En el año 1920 el presupuesto militar norteamericano era el uno por ciento de la productividad, y ahora es más del cincuenta por ciento. ¡Cuánto consume la defensa de los otros bárbaros que pudieran cortamos la cabeza! Ello explica muchos sufrimientos y muchas dificultades de la vida en la sociedad contemporánea.

A pesar de su alta tecnología, del incremento de la productividad, de la automatización, de la mejoría de la agricultura y de la explotación de los recursos naturales hasta sus límites, sigue habiendo hambre y pobreza en vista de la desviación de los recursos humanos hacia la manutención de los ejércitos y la fabricación de armamento.

LA DEPENDENCIA

Ya hemos recorrido una buena parte del eneagrama de la sociedad. Veamos ahora la parte inferior, el punto IV. En el plano individual se trata de la envidia que cada uno lleva dentro: ese sentirse poca cosa, ese añorar intensamente algo que está fuera, un «dámelo, dámelo», una sensación de frustración. Es claro que esto también existe en el plano colectivo. Un sociólogo alemán -Helmut Schoeck- ha escrito un libro sobre la envidia en el que propone que no es menos cierto decir que la envidia mueve al mundo que decir -como Freud- que lo que mueve al mundo es la libido. ¿Qué nos dice más de la sociedad, la sexualidad o la competencia, el deseo de tener lo que el otro tiene? Es discutible.

Así como la persona en la que es muy fuerte esta pasión suele renunciar a sus necesidades a la vez que desea ardientemente aquello a lo que renuncia y por ello se resiente, en el plano colectivo hay grupos más oprimidos que otros, porque caracterológicamente tienden a la sumisión, aunque alberguen un resentimiento proporcional a la opresión.

La mitad del mundo forma un sistema opresor y la otra mitad un sistema oprimido, y éste es también un órgano de la sociedad que tiene que ver con un aspecto compulsivamente servil del carácter humano; un aspecto que se encuentra más en el sexo femenino, que «dice amén» al otro, y por eso Aristófanes soñó, en una obra llamada *Lisístrata*, que las mujeres podrían ponerse de acuerdo en negarse sexualmente a sus maridos y de esa manera evitar las guerras. ¿Acaso no es suficientemente importante la contribución de la mujer a cada uno de nuestros hogares como para que una huelga universal del sexo femenino pudiese repercutir en la marcha del mundo? Yo diría que esa idea ha sido retornada implícitamente por el feminismo, que ha empujado a la mujer a desempeñar una función política. Es posible esperar que en la marcha de los asuntos mundiales empiece a reflejarse la sensibilidad y la manera de pensar femeninas. Es un fenómeno masivo de gran repercusión social el de las mujeres excesivamente sometidas que en todo el mundo han decidido protestar, gritar y reclamar sus derechos.

Sería injusto decir que los oprimidos tienen tanta culpa como los opresores o que el

atropellado tiene tanta como el que le pasa por encima. Pero hoy, en el mundo norteamericano, circula mucho la palabra «codependencia», para hacer referencia a que así como los que poseen un carácter carencial dependen demasiado de los explotadores, también los explotadores dependen de quien se deja explotar. En otras palabras, la dependencia tiene relevancia en el discurso social y no solamente en el individual, y se requiere que cada persona se vaya haciendo más autónoma. En cierto sentido la cura, la evolución individual, supone el paso de una posición excesivamente dependiente a una posición más autónoma. Si logramos eso en una escala masiva, tendríamos una sociedad con menos explotación.

LO ASOCIAL Y LA ANOMIA

El punto V, al lado del IV, corresponde a un carácter que también está más cerca de los explotados que de los explotadores: el carácter «esquizoide», de «mosquita muerta», débil. Es un carácter impotente, en el sentido de que tiene muy poca capacidad de hacer, de mover cosas. Son personas que ante todo esfuerzo sienten que no vale la pena, que «no me va a resultar». En lo social, esa impotencia contribuye a que las cosas sigan igual. Yo vengo de un país, Chile, en el que este carácter está muy presente y lleva al anquilosamiento. La gente no se atreve a comprometerse, porque siente que eso no le va a llevar a ninguna parte.

¿Qué patología social se asocia con esta forma de estar en el mundo que es más bien un no estar en el mundo? La de aquellos que sienten que no son de aquí y la de los observadores del mundo, especie de extraterrestres que están esperando que se acabe la función.

Una manifestación sociológica de ello es lo que E. Durkheim, en su estudio acerca del suicidio, ha llamado *anomia*: lo que ocurre cuando una persona se desvincula tanto que pierde el sentido de la vida. Pasa mucho con los mendigos, con gente aislada que, al no tener suficientes vínculos sociales, pierde su sistema de valores; valores que siempre requieren de la relación, que han de estar alimentados por el contacto con el mundo, que han de ser nutridos por la interacción con el otro. De lo contrario, se añejan. Y entonces, la persona que está en el mundo sin estar en él empieza a sentir: «¿Para qué? No creo en nada, nada importa nada, la vida no tiene sentido.»

Estamos en una época en la que abunda la neurosis del sin sentido. Mucha gente la sufre, algo que en los tiempos antiguos no ocurría o, por lo menos, no llamaba la atención. Un existencialista, Víctor Frankl, fue quien acuñó el término «neurosis del sinsentido». Era una novedad; a nadie se le había ocurrido hasta entonces que aquejaba a mucha gente. Hoy es ya casi un mal que afecta a todos, porque incluso gente bastante social tiene una sociabilidad relativamente superficial y comparte la soledad íntima del esquizoide. Estamos perdiendo la relación con el prójimo:; no vivimos las relaciones familiares como lo hacían los antiguos; no tenemos un sentido de comunidad comparable al de otros tiempos; no hay vida pública como antes; estamos mucho más aislados; somos más individualistas; y en la medida en que lo somos estamos más vacíos, nos hemos empobrecido de sentido. El mundo moderno resulta frío, científico, mecánico, y abstracto. Todos estos males de la sociedad han sido bien caricaturizados en la película *Dr. Strangelove* (*Teléfono rojo, volamos hacia Moscú*), en la cual Peter Sellers, un sabio loco, está a punto de apretar un botón y destruir el mundo. Se trata de una mentalidad completamente racional y fría, como la de nuestro mundo, cada día más indiferente.

LA CORRUPCIÓN Y LA ACTITUD LIGHT

Nos queda por examinar la proyección social de dos caracteres. El carácter del EVII es el de una persona que no parece sufrir tanto como los otros; un carácter alegre, que lo pasa bien, que no cree en nada. Parecería alejado de los males del mundo, porque se trata de una persona anticonvencional y crítica. Casi siempre al margen de la sociedad, en el mundo moderno puede estar encarnado en el hippy y, en tiempos anteriores, en los «comecuras». Pero así como puede defender una posición crítica, puede también ser un individuo acomodaticio, que vive parasitariamente en el sistema. Un psiquiatra español [2] le ha puesto un nombre: el hombre *light*. Estamos en la época del hombre *light*, un consumista que lo pasa bien; un individualista al que no le importa nada de nada; un hedonista. Muchos pueden pensar: «¿Qué hay de malo en esto?», como si el pecado de la gula -al que se asocia este carácter- no fuera tan serio como otros pecados, dado que el placer no es tan destructivo como la violencia o la crueldad.

Pero entre los males del mundo hay uno, bastante serio, que tiene que ver precisamente con la actitud *light*: la corrupción. Si uno no cree en nada, si uno implícitamente piensa que la autoridad no sirve, que el sistema está corrompido, entonces debe hacer lo que a uno más le conviene. Y con mucha gente así es imposible que la colectividad funcione.

Cuando se le ofreció a Sócrates huir, prefirió dar la vida como ejemplo de apoyo al ideal de la democracia, para reforzar la fe en la idea de que el pueblo se puede gobernar a sí mismo; de que aunque se equivoque, se puede en principio llegar a un sistema en el que impere la sabiduría. ¡Cuán lejos estamos hoy en día de esa actitud! Todos pensamos, en mayor o menor grado, que los gobiernos no sirven a nadie y que se trampea con los impuestos porque... ¡qué más da si nada funciona! El carácter EVII es más crítico e individualista que los demás; pero ese acto de individualismo, que podría entenderse como un amor a sí mismo (o un amor por el amigo, cuando es un amigo a quien se le hace un favor), no deja de tener consecuencias destructivas para la colectividad. Hablo de la corrupción. Se hace algún «chanchullo» para que alguien reciba otro pago, o se pide un préstamo internacional que el país no necesita para que el diez por ciento termine en las manos de fulano de tal. Algo similar ocurrió en mi país, que hoy en día está endeudado hasta el cuello, e igualmente en otros países sudamericanos: convenía a ciertos individuos apoyar esta política económica de recibir préstamos de los grandes bancos extranjeros y gastar más que lo que se producía.

Se puede decir que la corrupción es, entre los males del mundo, no menos significativo que los restantes. Hay países que han entrado verdaderamente en crisis por ella, como Brasil, donde abunda el EVII, o Italia, donde también esto es muy notorio (piénsese, por ejemplo, cuánto «amor a la familia» entraña la mafia).

EL FALSO AMOR

Hay otro carácter que también se parece a éste: el carácter orgulloso, el II, que no es tan opresor ni tan oprimido. Como el EVII, es un carácter pseudosocial más que social: social, de boca para fuera y, antisocial, de forma oculta. El carácter orgulloso, así como el carácter envidioso, está mucho más representado en el sexo femenino. Parte del contingente de mujeres del mundo es un contingente sometido; su actitud de excesiva renuncia, su servicio, se hace extensible a la servidumbre del mundo en general. Por otro lado se encuentran las mujeres triunfantes, que saben vivir al lado de «la bestia» (el poder) y aprovecharse de él. La *femme fatale* es tan irresistible, tan encantadora, que todo se le perdona. Es como un parásito de la sociedad. (Hay hormigas que tienen parásitos casi de su mismo tamaño; viven colgados de ellas y, cuando la hormiga va a comer, le quitan el

alimento y se lo meten en la boca.) Pero si Aristófanes se hubiera fijado en ellas, tal vez defendería que también están contribuyendo a la marcha de los asuntos del mundo.

Yo pienso que el mejor símbolo de todo esto es el que encontramos al final del Apocalipsis de San Juan, cuando aparecen la Gran Bestia y la Gran Ramera, haciendo una comparación con la ciudad (la ramera) que se vende a la Gran Bestia. La ciudad está formada por seres humanos, y los seres humanos nos estamos vendiendo al poder bruto, al poder del sistema; incluso algunos individuos -especialmente si son de este carácter orgulloso, tan representado en la mitad femenina del mundo- se venden a sí mismos. Si los hombres son los cobardes, las mujeres son las especialistas en intercambiar placer por vivir tranquilas al lado del poder. Le dicen a la Gran Bestia: «Tú eres más poderoso que yo, pero me das lo bastante como llevarme en tu carro.» Podría decirse que este amor seductor tan generalizado también contribuye a la marcha global de la sociedad, porque todos sucumbimos a él y porque sus artes están muy desarrolladas y perfeccionadas. Aunque no consten en ningún libro ni sean una institución, estas artes nos ciegan ante la naturaleza del amor; entonces desconocemos el mal de amor fundamental -el error concerniente a lo que sea el amor-, que es como la gran plaga que se perpetúa a través de las generaciones y que crea los restantes problemas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Con ésta, la más «suave» y encantadora de las patologías, he terminado el recorrido por el eneagrama de la sociedad. Sólo me falta puntualizar algunas observaciones acerca de su conjunto.

Si miramos panorámicamente el ámbito de las patologías sociales capitales, vemos que aquellos caracteres situados en los vértices del triángulo del eneagrama, así como los puntos vecinos al IX (inercia sociocultural), encuentran eco institucional en el mundo, constituyendo su *establishment*. Podemos hablar del sistema social que supone en su conjunto el «sistema patriarcal»: un complejo militar-industrial-burocrático-financiero corrompido que se ha vuelto más y más contra la vida.

Los puntos que quedan fuera corresponden a los terminales de las líneas que unen el V-VII y IV-II, a la izquierda y derecha del eneagrama respectivamente. Llama la atención el hecho de que, por más que las patologías del carácter en estas posiciones correspondan a patologías sociales, los caracteres pseudosociales (VII y II), y aquellos correspondientes a los «pobres de espíritu» (IV y V) -en la parte inferior del eneagrama-, tienen una especial relación con las fuerzas de renovación que están surgiendo en nuestro tiempo.

Los puntos II y IV, junto al ala derecha del eneagrama, corresponden a los caracteres femeninos, y dado que el carácter milenario de nuestro *establishment* es patriarcal, se puede esperar mucho del actual proceso de nivelación entre los dos sexos. El equilibrio político entre ambos seguramente contribuirá a equilibrar nuestro mundo interno, el mundo de la familia de las generaciones venideras y viceversa: en el momento en que la familia evolucione desde un modelo cuasi tiránico a una estructura heterárquica de seres que se relacionan sanamente, habremos dado el paso más significativo -creo- hacia un mundo político democrático y equilibrado.

Por otra parte, los puntos V y VII, a la izquierda, tienen que ver con la información, puesto que el carácter esquizoide se vuelca hacia la adquisición del conocimiento y el oral-optimista hacia la comunicación. Los entendidos en el cambio social dicen que el gran cambio de nuestro tiempo (la «tercera ola» de la que habla Tofler, y a la que compara en importancia con la revolución del período neolítico) es el que se ha desarrollado en el ámbito de la información, poder que ha entrado en competencia con los antiguos regímenes. No puede seguir igual el mundo con la información que tenemos, pues así como la verdad es liberadora para el individuo, el conocimiento puede sanarnos de mitos y supersticiones colectivas, así como de la inercia propia del sistema. De ahí que el tema de los males del mundo me haya parecido digno de esta exploración; para remediarlos, como en el caso de los males del alma, necesitamos conocerlos.

Tal vez constituyan los males del mundo el más moderno de los temas, a pesar de que desde los tiempos históricos, incluso prehistóricos, el mundo funciona bastante mal. Nuestra especie tuvo una vida desafortunada ya en sus inicios. En la época de los glaciares, tuvimos que ganamos la vida «partiéndole el cráneo» a nuestros semejantes y, desde entonces, estamos un poco encallecidos. Aunque ahora esto se nota menos, gracias a la costumbre, creo que en el fondo la vida política de las naciones sigue siendo una vida de cazadores de cabezas, si bien todo está muy justificado, racionalizado. Hay ideologías que nos hacen sentir que eso es normal.

Después de tantos intentos de arreglar al mundo, después de tantas reformas y sistemas políticos, me parece que estamos llegando en esta época de la posmodernidad al derrumbe de las ideologías. Ya no se cree en nada. Y en cierto modo está bien, pues

muchas ideas se han presentado en forma manipuladora, con segundas intenciones. En la actual búsqueda urgente de soluciones a la problemática mundial, llama la atención una actitud excesivamente técnica, que descuida el aspecto humano de la cuestión.

Muchos futurólogos nos dicen que corremos el riesgo de destruimos, y existen muchas posibilidades de que así sea. Con el aumento progresivo de la población, las luchas sociales redundarán no sólo en la violencia mutua, sino en la destrucción de la fauna y la flora, así como en el agotamiento de los recursos que nos brinda el planeta. Los escenarios posibles son varios, y cada día se invoca más el rol decisivo del factor humano. Pienso que el mundo es el producto de lo que llevamos dentro; por ello merece especial atención la hipótesis de que los males de la sociedad sean resultado y amplificación de nuestra incapacidad (apenas reconocida) de mantener relaciones sanas.

Si consideramos que una sociedad sana difícilmente podrá existir sin el fundamento de individuos sanos, se hace imperativo reconocer el valor político de la transformación individual; sólo que dicha transformación apenas puede ser propulsada por las instituciones existentes. Lo que se llama educación nada tiene que ver con la educación (es más bien una máquina de información, irrelevante), y la salud pública apenas con la salud emocional.

Me dará mucha satisfacción si este ensayo ha servido como una invitación efectiva a pensar que todo nos llegará por añadidura si nos ocupamos antes que nada de ese reino que se encuentra en nuestro corazón.

Notas:

[1] Editada por la Union of International Associations, K. G. Saur, Munich, Nueva York, Londres, París, Saur, 1986.
[2] Enrique rojas, *El Hombre light*, temas de Hoy, Madrid,1992.

Glosario

Autodemonización: Verse a sí mismo -condenatoriamente- como un demonio.

Autoinvalidación: Quitar valor, mérito o credibilidad a las propias experiencias o acciones.

«Canibalismo» amoroso: Dejarse llevar por la intensidad de la sed de amor hacia una relación «amorosa» voraz o devoradora.

Carácter: Conjunto de hábitos, formas de pensar y de sentir que han sido condicionados en la infancia. Los psicólogos espirituales lo consideran un «yo pequeño» en contraste con el yo verdadero, el ego o la personalidad en contraste con la esencia de la mente, el alma, el núcleo central.

Ciclotímico: Un carácter que Kretschmer describió como sociable, amistoso, expansivo, alegre y flemático, aunque susceptible de estados maníacos y depresivos.

Contrafóbico: Aquel que en vez de retroceder ante él «huye hacia adelante», y se defiende a través del ataque.

Chakra: Literalmente «círculo», también se traduce como «centro de energía». Se trata de uno u otro de los puntos a lo largo del eje central del cuerpo que las tradiciones esotéricas de Oriente reconocen como parte de un cuerpo sutil o energético que se experimenta en ciertos niveles del camino de desarrollo espiritual.

Eneagrama: Figura geométrica de nueve puntos relacionados de una forma particular. Se considera un símbolo de ciertas leyes cósmicas, en especial la de la estructura ternaria del universo y de la conciencia, así como la de la progresión septenaria y cíclica del futuro, también llamada «Ley de la octava».

Eneatipo: Tipo de carácter o estilo de personalidad según el eneagrama.

Esquizoide: Véase trastorno esquizoide.

Fálico narcisista: Un tipo de carácter descrito por Wilhelm Reich, y que se caracteriza por ser dominante, imperioso, arriesgado, impulsivo y desvergonzado.

Formación reactiva: Mecanismo de defensa descrito por Freud en *Una teoría sexual y otros ensayos*, por el cual la persona desconoce su impulso y lo disfraza de lo contrario (típicamente, la sexualidad y la agresión prohibidas se disfrazan de un excesivo moralismo).

Generosidad egocéntrica: Actitud generosa en apariencia, pero secreta o inconscientemente egoísta, propia de personas con una gran necesidad de atención.

Histeroide: Conjunto de estilos de personalidad en los que destacan la seductividad, la expresividad y la teatralidad.

Histriónico: Véase transtorno histriónico.

Identificación con el agresor: Anna Freud llama de esta manera al mecanismo de defensa por el cual la persona hace propias las características de una autoridad agresivamente condenatoria, y de esta manera se torna en un enemigo de sí mismo.

Identificación proyectiva: Término propuesto por Melanie Klein para un mecanismo que se expresa en fantasías y en el que el sujeto proyecta imaginariamente una parte suya al interior de otra persona con la intención de dañarla o controlara.

Masoquismo: En un sentido amplio, una disposición del carácter según la cual la persona adopta una posición sufriente, tiende a dejarse victimizar por expiación de su desvalor y a la vez por un intento de conseguir el amor a través del nivel de necesidad y frustración (comúnmente expresados con el lamento y el reclamo).

Mecanismos de defensa: Una serie de procesos a través de los cuales el individuo mantiene inconsciente ciertos pensamientos, percepciones, emociones o impulsos que amenazan su bienestar o imagen «ideal».

Metaproblema: Una formulación dé la problemática tal que los diversos problemas que ésta comprende se consideran derivados de un fenómeno básico en un nivel más profundo.

Motivación neurótica: A diferencia de la motivación sana, que es amorosa, la motivación neurótica es -como Maslow lo ha señalado- «deficitaria»: no da por superabundancia y rebasamiento, sino que pide una satisfacción que no alcanza.

Narcisismo: En oposición al amor por un otro, es el «amor» hacia una imagen idealizada de sí mismo.

Necesidades neuróticas: En oposición a las necesidades instintivas, las necesidades neuróticas son insaciables y antievolutivas. Según la teoría aquí expuesta, las «pasiones» del protoanálisis equivalen a las necesidades neuróticas básicas.

Neurosis: En el sentido más amplio, una condición de perturbación emocional y limitación de la conciencia, que por ser casi compartida de forma universal es usualmente considerada «lo normal».

Neurosis de carácter: Una neurosis que no se manifiesta con síntomas subjetivos corno angustia o depresión, sino con una manera de actuar perturbada.

Oral optimista: Caracterizase por un optimismo exagerado, generosidad, brillo social, un ansia de tenerlo todo y una gran necesidad de comunicación. Es un tipo de persona a quien gusta escucharse a sí misma.

Orientación extrínseca (D. Riesman): Concepto que se aplica a las personas que se guían predominantemente por la conducta, las opiniones y los valores de su entorno.

Orientación mercantil: Fromm dice de ella que su rasgo fundamental es la presentación de sí misma en el «mercado de personalidades», lo que entraña a su vez una tendencia a ajustarse a las modas del pensamiento o de los modelos de éxito.

Permisividad: Una actitud abierta y a veces demasiado indulgente hacia los propios impulsos o la satisfacción de los deseos ajenos.

Personalidad: Palabra que ha sido utilizada en diversos sentidos. En este libro equivale a carácter y también al ego de los transpersonalistas: nuestra identidad aparente y condicionada.

Personalidad limítrofe: Perturbación de la personalidad caracterizada por altibajos del estado de ánimo, conducta autodestructiva, irritabilidad y baja autoestima.

Protoanálisis: Nombre que daba Óscar Ichazo al conjunto de conocimientos que transmitió acerca del análisis de la personalidad a la luz del eneagrama.

Proyección: Atribución a otros de emociones, pensamientos o intenciones propias inconscientes.

Pseudología fantástica: Antiguamente se llamaba así la forma más exagerada de una disposición a mentir e inventar acontecimientos que no existen.

Psicodinámica: Esclarecimiento del fondo motivacional que impulsa las acciones, las emociones y los pensamientos. El psicoanálisis clásico identificaba este fondo con lo instintivo, y la escuela de relaciones objetales con un impulso básico a los melanianos interpersonales. En mi obra *Character and Neurosis* he introducido el concepto de una «psicodinámica existencial», según la cual pasiones y fijaciones surgen de una pérdida de conciencia del ser.

Psicopatía: Se ha llamado «trastorno psicopático» a un tipo de trastorno que característicamente no causa sufrimiento al individuo, sino a los demás.

Psicosis: Locura.

Renuncia altruista: Mecanismo de defensa por el cual la persona interfiere con el conocimiento de sus necesidades y deseos a través de una actitud excesivamente generosa y servicial.

Retroflexión: Término que introdujo Perls para referirse a la vuelta contra sí mismo de un impulso originalmente dirigido a otro.

Terapia gestáltica: Escuela de psicoterapia originada por Fritz Perls, que subraya la concentración en el presente, el uso de la dramatización, la integración de subpersonalidades, la autenticidad y la suspensión del pensamiento compulsivo.

Trastorno esquizoide: Lo característico en los individuos que lo padecen es el alejamiento de las relaciones sociales y la limitación de la expresión de emociones en el contexto interpersonal. Se trata, en suma, de un trastorno de los solitarios.

Trastorno histriónico: Una alta emocionalidad y un deseo de llamar la atención. Cuando este deseo es frustrado, pueden hacer escenas. Se caracteriza también este tipo de carácter neurótico por una exageración de la tendencia provocativa y seductora.

Trastorno obsesivo: El DSM-IV nos habla de un patrón que comprende preocupación por el orden, perfeccionismo y control, tanto mental como interpersonal; todo ello a expensas de la flexibilidad, apertura e incluso eficiencia.

Trastorno paranoide: Lo que el DSM-IV llama «trastorno paranoide de la personalidad» corresponde a la forma más agresiva que adopta la desconfianza. Se trata de personas

que ven explotación, daño o engaño allí donde no lo hay, que se sienten insultadas o injuriadas por el mundo y reaccionan ante éste con indignación.

Zoroástrico: Individuo que sigue la religión de Zoroastro (628 - 551 a. C.), iluminado que fue el maestro espiritual original de los iranios o magos.